رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۳۴۰

ربیع الاول ۱۳۷۵ھ

جلد ۴۵ عدد ۳

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵- اے ذیلدار پارک، اچھرہ — لاہور پاکستان

چندہ سالانہ چھ روپے

قیمت فی پرچہ دس آنے

خـــالی صفحـــه

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

عدد ۳	ربیع الاوّل ۱۳۷۵ھ - نومبر ۱۹۵۵ء	جلد ۴۵

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس لاہور میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

پاکستان جس تحریک کے نتیجے میں وجود پذیر ہوا اس کے نعروں، تقریروں اور لٹریچر کو دیکھ کر ملک اور بیرون ملک کا ہر شخص اس بات کا متوقع تھا کہ یہ مملکت وجود میں آتے ہی آپ سے آپ اس نصب العین کی طرف پیش قدمی کرے گی جسے دس سال تک دنیا بھر کے سامنے بانگ دہل اس کے قائدوں اور حامیوں نے اپنا نصب العین قرار دیا ہے یعنی اسلامی نظام زندگی کا احیاء اور اسلامی قوانین حیات کا اجراء۔ کوئی شخص بھی یہ توقع نہ رکھتا تھا کہ منزل مقصود کو پہنچتے ہی وہی چیز مابہ النزاع بن جائے گی جسے اس شد و مد کے ساتھ مقصد ٹھیرایا گیا تھا اور جس کے لیے کروڑوں مسلمانوں سے سرفروشی کی بازی لگوائی گئی تھی۔ لیکن افسوس ہے کہ یہ عجوبہ پیش آیا اور ہمارے کارفرماؤں نے ساری دنیا کے سامنے اپنی سیرت کے اس ناقابل فخر پہلو کو روشن کر کے رکھ دیا کہ وہ کس بے باکی کے ساتھ قول اور عمل کے تضاد کا اظہار کر سکتے ہیں اور کس بے دردی کے ساتھ خود اپنی قوم سے فریب کاری کر سکتے ہیں۔

تاریخ پاکستان کے ابتدائی آٹھ سال جس کشمکش میں گزرے ہیں اس کا حال کسی سے پوشیدہ نہیں۔ اگست ۴۷ء سے مارچ ۴۹ء تک ساری قوم چیختی رہی کہ اپنی مملکت کے اس نصب العین کا آئینی طور پر اعلان کیجیے جس کی امید دس سال سے آپ ہم کو دلا رہے تھے اور جس کی امید دلا کر ہی آپ نے اس مملکت کے قیام کی خاطر ہم کو آگ اور خون کی بازی کھیلنے پر آمادہ کیا تھا۔ ایک مخلص اور ایماندار قیادت کو جو کام خود کرنا چاہیے تھا اس کے لیے قوم کی طرف سے مطالبے کی ضرورت پیش آنا ہی کچھ کم شرمناک نہ تھا کجا کہ اسے ٹالنا اور دبانے کی کوششیں کرنا اور اس کو ناکام کرنے کے لیے ہر طرح کی چالیں چلنا۔ مگر افسوس کہ یہ سب کچھ ہوا اور اس حد تک ہوا کہ قوم کا وہ حسن ظن بری طرح مجروح ہو گیا جو وہ اپنے رہنماؤں سے رکھتی تھی آخر کار جب تمام تدبیریں ہو چکیں باوجود یہ مطالبہ نہ دبا تو قیام پاکستان کے پورے ۱۹ مہینے بعد قرارداد مقاصد پاس کی گئی جس میں مملکت کے اسلامی نصب العین کا اقرار و اعلان تھا۔

یہ بات کہ قرارداد مقاصد میں اس مملکت کے لیے اسلام اور اس کی تعلیمات کو بنیادِ آئین تسلیم کر لیا گیا تھا اس کے

الفاظ سے ظاہر تھی، اُن تقریروں سے ظاہر تھی جو اُسے پاس کرتے وقت مجلس دستور ساز میں کی گئیں، اُن تصریحات سے ظاہر تھی جو ذمہ دار ترین لوگوں نے اُس کے بعد ملک اور بیرونِ ملک میں کیں، اور اس بات سے ظاہر تھی کہ پاکستان، ہندوستان، دنیائے اسلام اور امریکہ و یورپ میں ہر جگہ اس کا یہی مطلب سمجھا گیا۔ چند لوگ اگر اس کے اندر اپنے کچھ ذہنی تحفظات رکھتے بھی ہوں تو وہ ان کے اپنے ذہن تک محدود تھے۔ دنیا کے عام لوگوں نے اس کو جس معنی میں لیا وہ تو وہی تھے جو علانیہ اُس سے مترشح ہو رہے تھے۔ اس کے بعد بجا طور پر یہ توقع کی گئی اور فطرتاً یہی توقع ہونی بھی چاہیے تھی کہ پاکستان کی نظریاتی نزاع اب ختم ہو چکی ہے اور اس کا آئینی نصب العین اب طے ہو گیا ہے۔

لیکن بہت جلدی یہ بات کھل گئی کہ جس چیز کو طے شدہ سمجھا گیا تھا وہ طے نہیں ہوئی اور ایک صریح تصفیہ ہو جانے پر بھی اصل نزاع جوں کی توں قائم ہے۔ صرف یہی نہیں کہ اس کے طے ہو جانے کے آثار کہیں نظر نہ آ رہے تھے، بلکہ اس کے برعکس ملک میں ہر طرف یہ بحث چھیڑی اور چھڑوائی جا رہی تھی کہ پاکستان کو اسلامی ریاست ہونا چاہیے یا نہیں، اور اس کے فائدے اور نقصان کیا ہیں، اور "اسلامی ریاست" سرے سے کسی چیز کا نام ہے بھی یا نہیں، اور جس اسلام کے متعلق مختلف فرقوں اور گروہوں کے نظریات اتنے مختلف ہیں اس کا کوئی متفق علیہ دستور ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔ ان بحثوں کے ذریعے سے جب قوم کے ذہن کو — کسی غیر قوم کے نہیں اپنی ہی قوم کے ذہن کو — خوب پراگندہ کر دیا گیا تو قرارداد مقاصد کے اٹھارہ انیس مہینے بعد (ستمبر ۵۰ء میں) دستوری سفارشات کا ایک مجموعہ تیار کیا گیا جو اسلام کے ہر نشان سے خالی تھا۔ اس کارروائی نے ساری قوم میں پھر ایک ہیجان پیدا کیا۔ قوم کے ہر طبقے نے ان سفارشات کی مذمت کی۔ یہاں تک کہ وہی ہاتھ جنہوں نے اُن کو جنم دیا تھا انہیں دفن کرنے پر مجبور کر دیئے گئے۔ یہ دوسرا موقع تھا جب ایک عنصرِ قلیل کو چھوڑ کر ساری قوم نے اپنے کارفرماؤں کو بالاتفاق یہ جتا دیا کہ پاکستان کا جو نصب العین اس کے سامنے خود انہوں نے پیش کیا تھا اور جس کا باقاعدہ اعلان خود وہ قرارداد مقاصد میں کر چکے ہیں، اس سے ہٹنے کے لیے وہ تیار نہیں ہے۔

اس کے بعد پھر ایک کشمکش شروع ہوئی جو اٹھائیس انتیس مہینے مسلسل چلتی رہی۔ اس دوران میں ایک طرف سے اسلام کے بارے میں مسلمانوں کے ذہن کو پراگندہ کرنے اور طرح طرح کے اختلافات کو ابھارنے کی کوششیں کی گئیں اور دوسری طرف

سے تمام مختلف الخیال گروہوں کے معتمد علماء نے پورے اتفاق کے ساتھ اسلامی مملکت کے بنیادی اصولوں کا ایک مجموعہ مرتب کر کے پیش کر دیا جس کے بعد یہ عذر پیش کرنے کی کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہی کہ اسلامی ریاست کسی چیز کا نام ہی نہیں ہے اور اگر ہے بھی تو اس کے اصول مسلمانوں میں متفق علیہ نہیں ہیں۔ آخر کار دسمبر ۵۲ء میں اُس وقت کی مجلس دستور ساز نے ملک کے آئندہ دستور کے لیے بنیادی اصولوں کا ایک دوسرا خاکہ پیش کیا جو پچھلی دستوری سفارشات سے بہت مختلف تھا۔ اس خاکے میں بہت سی وہ باتیں شامل تھیں جو اسلامی ریاست کی امتیازی خصوصیات میں شمار ہوتی ہیں، اور کچھ باتیں اُس کی ضد بھی تھیں جن کا اسلام اور اس کے خصائص سے کوئی جوڑ نہیں ہے تاہم یہ غنیمت سمجھا گیا کہ کچھ اسلام مان لیا گیا ہے۔ اس لیے مسلمانوں نے اسے ردّ نہ کیا بلکہ صرف اس میں کم سے کم ضروری ترمیمات کا مطالبہ کیا، اور جنوری ۵۳ء میں مختلف الخیال گروہوں کے علماء نے دوبارہ جمع ہو کر قریب قریب پورے اتفاق کے ساتھ وہ ترمیمات بھی مرتب کر دیں جن کے بعد یہ خاکہ قابل قبول ہو سکتا تھا۔

اب ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس نزاع کے تصفیہ کی منزل قریب آگئی ہے۔ بہت تھوڑا اختلاف تھا جو بحث و تمحیص اور گفت و شنید سے رفع ہو سکتا تھا۔ امیدیں بندھ چلی تھیں کہ بنیادوں پر متفق ہو جانے کے بعد جلدی ہی ملک کا نیا دستور بن جائیگا اور پوری قوم کی متحدہ طاقت اس مملکت کی تعمیر نو میں مشغول ہو جائیگی۔ لیکن ٹھیک اس نازک موقع پر تحریک ختم نبوت کے "راست اقدام" کا ہنگامہ اچانک اٹھ کھڑا ہوا۔ اُس کے اٹھانے والے بھی سب کو معلوم ہیں اور اُٹھوانے والوں کا راز بھی کچھ چھپا نہیں رہ گیا ہے۔ معاملے کے اس خاص پہلو پر روشنی ڈالنے کی اب کوئی خاص حاجت نہیں۔ یہاں دیکھنے کے قابل صرف یہ چیز ہے کہ اس ہنگامے کا ردِّ عمل صرف بدامنی رفع کرنے اور "راست اقدام" کا قلع قمع کرنے تک محدود نہ رہا بلکہ یہ اس ملک میں ایک خاص عنصر کی ڈکٹیٹر شپ کے قیام کا بہانہ بن گیا۔ اپریل ۵۳ء میں خواجہ ناظم الدین کی وزارت کو گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کی دفعہ ۱۰ کے جس انوکھے مفہوم کا سہارا لیکر برخاست کیا گیا اس کی بدولت حکومت کا اصل اقتدار وزارت اور پارلیمنٹ کے ہاتھوں سے نکل کر اُس گورنر جنرل کے ہاتھوں میں چلا گیا جو باشندگانِ ملک کا منتخب کردہ نہیں بلکہ ملکۂ برطانیہ کا مقرر کردہ تھا، اور اسے یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ ملک کے انتظام کی باگ ڈور جس سے چاہے چھین لے اور جسے چاہے سونپ دے۔ ظاہر ہے کہ مملکت کے نظام میں اتنی بڑی تبدیلی، جو حقیقت میں ملک کی آزادی

ہی کو بے معنی کر دینے والی تھی، ایک شخص تنہا اپنے بل بوتے پر نہ کر سکتا تھا۔ اس کے لیے ناگزیر تھا کہ اُس کی پُشت پر کار پردازانِ حکومت کی تائید ہو، اور اس تائید کے معنی یہ تھے کہ اقتدار دراصل نمائندگانِ ملک سے سلب ہو کر ایک شخص کی طرف نہیں بلکہ ملازمینِ حکومت کے بالائی طبقے کی طرف منتقل ہوا۔ یہ تھا وہ نادر موقع جو تحریکِ ختمِ نبوت کے "راست اقدام" نے فراہم کر دیا۔ اِس انقلاب کے پیچھے کیا مقاصد کام کر رہے تھے، اِسے یا تو خدا جانتا ہے یا پھر خود انقلاب کرنے والے۔ مگر اس کے بعد فوراً ہی جو چیز سامنے آئی وہ یہ تھی کہ پاکستان کو ایک لادینی ریاست بنانے کے ارادے کھلم کھلا ظاہر کیے جانے لگے اور اصل دستور کی تدوین ملتوی کر کے ایک عبوری دستور کا تخیل پیش کر دیا گیا تاکہ بنیادی اصولوں کی اُس رپورٹ سے پیچھا چھڑایا جا سکے جسے خواجہ ناظم الدین نے پیش کیا تھا۔

اس موقع پر قوم کا ضمیر پھر بیدار ہوا۔ لادینی ریاست کے تخیل کی عام مخالفت کی گئی۔ عبوری دستور کی تجویز کو بھی شدت کے ساتھ رد کر دیا گیا اور قوم کی متفقہ خواہش نے مجلس دستور ساز کو مجبور کر دیا کہ خواجہ ناظم الدین کی رپورٹ ہی کو بنیاد بنا کر دستور کی تیاری کا کام شروع کیا جائے۔ سنہ ۱۹۵۴ء کا بڑا حصہ اس کام میں صرف ہوا۔ ناظم الدین رپورٹ میں اہم ترمیمات کی گئیں جو زیادہ تر اُن ترمیمات کے مطابق تھیں جو جنوری سنہ ۵۳ء میں علماء نے تجویز کی تھیں۔ ساری نزاع سمٹ کر تین چار نکات تک محدود رہ گئی تھی، اور اُن میں ایک نکتہ اہم ترین تھا یعنی یہ کہ مملکت کے مالیات پر قانونِ شریعت کا اطلاق کس طرح ہو۔ مجلس دستور ساز ابتدائی کام مکمل کر چکی تھی۔ دستور کا مسودہ تیار ہو چکا تھا۔ اور اس وقت کا وزیرِ اعظم اعلان کر چکا تھا کہ سال کے اختتام تک اُس کی منظوری کے تمام مراحل طے کر کے دسمبر کے آخر میں نیا دستور نافذ کر دیا جائیگا۔ اِس طرح یہ توقع قائم ہو گئی تھی کہ سات برس سے جو نظریاتی نزاع ملک میں برپا ہے وہ اب ایک قابلِ اطمینان تصفیے پر ختم ہوا چاہتی ہے۔ مگر اکتوبر سنہ ۵۴ء کی ایک شام یکایک یہ خبر لائی کہ گورنر جنرل بہادر نے سرے سے دستور ساز اسمبلی ہی توڑ دی۔

یہ دوسرا انقلاب اپریل سنہ ۵۳ء کے انقلاب سے عظیم تر تھا جس نے مملکت کے پورے نظامِ قانون کی چولیں ہلا دیں، ملک کو آئینی ارتقاء کے راستے سے ہٹا کر اچانک تغیرات کی موجوں پر ڈال دیا، پاکستان کے وقار و اعتماد کو دنیا بھر میں تنزل کر ڈالا، اور پیشہ ور سیاست بازوں کی نالائقیاں سات برس میں جو خرابی برپا نہ کر سکی تھیں وہ ملازمت پیشہ سیاست بازوں نے آنِ واحد میں برپا کر کے رکھ دی۔ ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ کون سے مقدس جذبات تھے جو اِن

بھی وطن کو اتنے بڑے خطرات میں ڈال دینے کے حقیقتہً محرک ہوئے۔ مگر اس انقلابی کارروائی کے معاً بعد جو آوازیں سننے میں آئیں وہ یہ تھیں کہ امریکی طرز کا ایک دستور نمائندگانِ ملک کے ذریعہ سے مدوّن نہیں بلکہ ایک فرمانِ مبارک کے ذریعہ سے مسلط کیا جائیگا، اور یہ کہ اسلامی ریاست نہ کبھی بنی ہے نہ بن سکتی ہے، مذہب کا سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہے، مذہبی لوگ اگر اللہ اللہ چھوڑ کر سیاست میں دخل دیں گے تو کیفرِ کردار کو پہنچائے جائیں گے۔ بلکہ شاید ان کا پارسل بھی کہیں روانہ کیا جانے والا تھا۔

چند مہینے کی سخت رسواکن مقدمہ بازی کے بعد آئینی قلابازیوں کا سلسلہ آخرکار جس چیز پر جاکر ٹھیرا وہ نئی دستور ساز اسمبلی کا قیام ہے۔ اس اسمبلی کے ارکان کا انتخاب باشندگانِ ملک نے دستور بنانے کے لیے نہیں کیا ہے بلکہ اِسے اُن صوبائی اسمبلی کے ممبروں نے منتخب کیا ہے جن کے انتخاب میں دستور سازی کا مسئلہ سرے سے زیرِ بحث ہی نہ تھا۔ اس لیے یہ اسمبلی اس دعوے کے ساتھ نہیں بیٹھ سکتی کہ اسے باشندگانِ ملک نے اس کام کا مجاز کر دیا ہے۔ پھر یہ اسمبلی مکمل طور پر با اختیار ادارہ بھی نہیں ہے۔ انڈین انڈیپنڈنس ایکٹ کی نئی قانونی تعبیر ملکۂ برطانیہ کے نمائندے کو مالک الملک بنا چکی ہے اور اس اسمبلی کا وجود و عدم اُس کی مرضی پر منحصر ہے۔ مزید برآں اس اسمبلی کے تیار کیے ہوئے دستور کی حیثیت ایک معروضے سے زیادہ نہیں ہے۔ ایک فردِ واحد اسے قانون کی حیثیت بھی دے سکتا ہے اور ردی کی ٹوکری میں بھی پھینک سکتا ہے۔ نئی قانونی تعبیر نے یہ اختیارِ مطلق اُسی ملکۂ برطانیہ کے نمائندے کو سونپا ہے۔ یہ سب خرابی کی صورتیں اس اسمبلی کی تعمیر میں مضمر ہیں۔ اس پر بھی ملک نے صبر و شکر کے ساتھ اسے صرف اس لیے سر آنکھوں پر بٹھایا ہے کہ ایک فرمانِ مبارک کے ذریعہ نازل شدہ دستور سے بہرحال یہ بہتر ہے کہ یہ کام اُن لوگوں کے ہاتھوں ہو جو پوری نہ سہی ادھوری ہی نمائندہ حیثیت رکھتے ہوں۔

گزشتہ ماہ جولائی میں اس اسمبلی کے اجلاس شروع ہوئے۔ اس موقع پر اس کے ارکان کو توجہ دلائی گئی کہ سابق دستور ساز اسمبلی جو کام کر چکی ہے اس پر پانی نہ پھیرا جائے۔ طے شدہ امور کو پھر سے مابہ النزاع بنا دینا کوئی عقلمندی نہیں ہے۔ اسلام کے جو اصول وہ مان چکی تھی، اور جمہوریت کے لیے جو تحفظات اس نے تسلیم کر لیے تھے، اُن کو آپ

جوں کا توں رہنے دیں، اور اب صرف اُس کمی کو پورا کرنے کی فکر باقی جو ان میں رہ گئی ہے۔ یہ گذارش ہم ۱۰ اصحاب نے اسی وقت قبول کرلی اور ان کا مشترکہ بیان ملک کے اخبارات میں شائع ہو گیا۔ بعد میں چند مزید اصحاب نے اس بیان پر دستخط ثبت فرمائے اس طرح اسمبلی کے تقریباً نصف ارکان تحریری صورت میں یہ اعلان کر چکے ہیں کہ وہ پچھلی اسمبلی کے تیار کردہ مسودۂ دستور کی اسلامی وجمہوری دفعات کو برقرار رکھنے کے حق میں ہیں، اور جو کمی اس میں رہ گئی ہے صرف اسے پورا کرنے کی کوشش کریں گے۔ ان اصحاب میں متحدہ محاذ کے تیرہ چودہ اصحاب (جن میں نمایاں ترین نام مولوی فضل الحق صاحب کا ہے) اور مسلم لیگ کے چھ بیس پچیس اصحاب شامل ہیں۔ مگر اب جو خبریں پردے کے پیچھے سے چھن چھن کر آرہی ہیں وہ یہ ہیں کہ نیا دستوری خاکہ اُن تمام اسلامی دفعات سے خالی ہے جو پچھلی اسمبلی میں طے ہوئی تھیں اور اسلام کا جو تھوڑا بہت نام و نشان اس میں پایا جاتا ہے اُسے بھی خارج کرنے کی کوششیں ہو رہی ہیں۔ مخلوط انتخاب کی تجویز اس پر مزید، اور قرارداد مقاصد تک کو اڑا دینے کی افواہیں اس پر مزید علی المزید :- اب یہ بات کچھ سمجھ میں آنے لگی ہے کہ جن لوگوں نے ناظم الدین رپورٹ کی آمد سے کئی مہینے پہلے ایک ہنگامہ برپا کرنے کی تیاریاں کی تھیں وہ پھر چند مہینوں سے ایک نیا فتنہ اٹھانے میں کیوں سرگرم ہیں اور اس مرتبہ ان کی توپوں کا رخ براہ راست جماعت اسلامی کی طرف کیوں ہے۔

جب تک یہ نیا خاکہ شائع نہ ہو اُس کے متعلق کوئی رائے ظاہر کرنا تو ہمارے نزدیک ایک بے جا جلد بازی ہے لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگر خدانخواستہ یہ خاکہ ویسا ہی ہے جیسا بیان کیا جاتا ہے تو پچھلے آٹھ سال کی داستان پر یہ تازہ اضافہ گویا ذلت کے سر پر رسوائی کا تاج ہے۔

اس ہشت سالہ روداد پر جو شخص بھی غور کرے گا اس سے یہ بات پوشیدہ نہ رہے گی کہ اس ملک میں خود مسلمانوں کا ایک نہایت با اثر طبقہ ایسا موجود ہے جو ساری قوم کے علی الرغم اسلامی ریاست کے تخیل کی مزاحمت کر رہا ہے اور اسے یہ چیز اتنی ناگوار ہے کہ وہ اسے زک دینے کے لیے اخلاق، دیانت اور حب وطن کے کسی تقاضے کو بھی پامال کر دینے میں باک نہیں رکھتا۔ اس صورت حال میں ملک اور اس کے باشندوں کا، اور خود ان حضرات کا بھی ایک خیر خواہ مجبور ہے کہ چند باتیں پوری صفائی کے ساتھ ان کی خدمت میں عرض کر دے:-

پہلی بات یہ ہے کہ آپ لوگ بھی آخر غیر مسلم تو نہیں ہیں۔ خدا اور رسول اور قرآن کو مانتے ہیں، اور یہ بھی جانتے ہیں

کہ ایک دن بہر حال مرنا ہے اور خدا کے حضور پیش ہو کر اپنے اعمال کا حساب دینا ہے خدارا غور کیجیے کہ اس ملک کے مستقبل اور یہاں کے کروڑوں مسلمانوں کے مستقبل کا فیصلہ کرنے کی جو بھاری ذمہ داری آپ پر عائد ہو گئی ہے اس کو آپ کس طرح انجام دے رہے ہیں اور اس کے لیے خداوند عالم کے سامنے کیا جواب دہی کریں گے۔ کیا اُس احکم الحاکمین کی عدالت میں یہ بات معاف ہو جائیگی کہ جس وقت اپنے ملک کے لیے اسلامی نظام زندگی اور غیر اسلامی نظام زندگی میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار آپ کے ہاتھ میں تھا اُس وقت آپ نے پہلی چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو قصداً پسند کیا؟ اور کیا یہ بات بھی معاف ہو جائیگی کہ غیر مسلم اقتدار سے نکلنے کے بعد جو قوم اسلام کی طرف پلٹنا چاہتی تھی اُس کا راستہ آپ روک کر کھڑے ہو گئے؟

دوسری بات یہ ہے کہ آپ طاقت کے بل پر اپنی مرضی کا نظام زندگی مسلط کر بھی دیں تو یہ امید نہ رکھیے کہ وہ کبھی کامیابی کے ساتھ چل سکے گا۔ بالفرض اگر قوم کی طرف سے کوئی کھلی مزاحمت نہ بھی ہو تو ایک گہری غیر محسوس دائمی مزاحمت برابر کام کرتی رہیگی۔ عام مسلمانوں سے آپ بہر حال قرآن کی تلاوت اور رسول پاکؐ اور صحابۂ کرامؓ اور بزرگان دین کی سیرتوں کا مطالعہ نہیں چھڑوا سکتے، اسلامی تاریخ کے اوراق اور ابتدا سے لیکر آج تک کے مفکرین اسلام کا پیدا کیا ہوا لٹریچر کہیں گم نہیں کر سکتے، اور مسلمان کے دل و دماغ سے یہ ذہنیت بھی کھرچ کر نہیں پھینک سکتے کہ وہ اس سارے ذخیرے کو احترام کی نگاہ سے دیکھے اور حق و باطل کی تمیز کے لیے اسی کی طرف رجوع کرے۔ یہ پورا ذخیرہ اُس کو ہر وقت یہ بتاتا رہیگا کہ اسلام کیا ہے، اس کے احکام کیا ہیں، اس کی ہدایات کیا ہیں، اُس کی آخرت کا بگڑنا اور سنورنا کن چیزوں پر موقوف ہے، اور ساری امت کے اکابر ہر زمانے میں کس چیز کو مسلمان کا مطمح نظر اور طریق زندگی قرار دیتے رہے ہیں۔ یہ سب کچھ دیکھنے کے بعد جب وہ دیکھے گا کہ اس کا ملک جس میں وہ اسّی فی صدی سے بھی زیادہ اکثریت رکھتا ہے، ایک دوسرے ہی راستے پر چلایا جا رہا ہے تو اپنی ساری اخلاقی کمزوریوں کے باوجود اس کا ضمیر کبھی مطمئن نہ ہو گا۔ آپ رزق کی چاٹ اور فوائد کے لالچ سے اس کو ضمیر کے خلاف چلانے کی جتنی بھی کوششیں کریں گے ان سب کے باوجود وہ بددل رہے گا، اور یاد رکھیے کہ ایک بددل قوم کبھی ایک ترقی پذیر ریاست کی تعمیر نہیں کر سکتی۔ اب دو چیزوں میں سے ایک چیز کو انتخاب کرنا ہی پڑیگا۔ ایک یہ کہ اونچے طبقے کے چند خاندان خوشدل ہوں اور باقی ساری قوم بددل رہے۔ اور دوسری یہ کہ چند خاندان بددل ہوں اور باقی ساری قوم اُس راستے پر چلے جس پر وہ ضمیر کے پورے اطمینان کے ساتھ چل سکتی ہے۔ فیصلہ کیجیے (باقی ص ۱۲)

تفہیم القرآن

النُّور

(۲)

بقیہ حاشیہ نمبر ۲ بسلسلۂ سابقہ:

(۱) فعلِ زنا کے مرتکب کو مجرم قرار دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس نے اپنی آزاد مرضی سے یہ فعل کیا ہو۔ جبر واکراہ سے اگر کسی شخص کو اس فعل کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا ہو تو وہ نہ مجرم ہے نہ سزا کا مستحق۔ اس معاملہ پر شریعت کا صرف یہ عام قاعدہ ہی منطبق نہیں ہوتا کہ "آدمی جبراً کرائے ہوئے کاموں کی ذمہ داری سے بری ہے" بلکہ آگے چل کر اسی سورے میں خود قرآن اُن عورتوں کی معافی کا اعلان کرتا ہے جن کو زنا پر مجبور کیا گیا ہو۔ نیز متعدد احادیث میں تصریح ہے کہ زنا بالجبر کی صورت میں صرف زانی جابر کو سزا دی گئی اور جس پر جبر کیا گیا تھا اسے چھوڑ دیا گیا۔ ترمذی و ابوداؤد کی روایت ہے کہ ایک عورت اندھیرے میں نماز کے لیے نکلی۔ راستے میں ایک شخص نے اس کو گرا لیا اور بدستی اس کی عصمت دری کر دی۔ اس کے شور مچانے پر لوگ آگئے اور زانی پکڑا گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رجم کرا دیا اور عورت کو چھوڑ دیا۔ بخاری کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں ایک شخص نے ایک لڑکی سے زنا بالجبر کا ارتکاب کیا۔ آپ نے اسے کوڑے لگوائے اور لڑکی کو چھوڑ دیا۔ اِن دلائل کی بنا پر عورت کے معاملہ میں تو قانون متفق علیہ ہے۔ لیکن اختلاف اس امر میں ہوا ہے کہ آیا مرد کے معاملے میں بھی جبر واکراہ معتبر ہے یا نہیں۔ امام ابویوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام حسن بن صالح کہتے ہیں کہ مرد بھی اگر زنا کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو معاف کیا جائے گا۔ امام زُفر کہتے ہیں کہ اسے معاف نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ انتشارِ عضو کے بغیر اس فعل کا ارتکاب نہیں کر سکتا، اور انتشارِ عضو اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اپنی شہوت اس کی محرک ہوئی تھی۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ اگر حکومت یا اس کے کسی حاکم نے آدمی کو زنا پر مجبور کیا ہو تو سزا نہیں دی جائے گی، کیونکہ جب خود حکومت ہی جرم پر مجبور کرنے والی ہو تو اسے سزا دینے کا حق نہیں رہتا۔ لیکن اگر حکومت کے سوا کسی اور نے مجبور کیا ہو تو زانی کو سزا دی جائے گی، کیونکہ ارتکاب زنا بہر حال وہ اپنی شہوت کے بغیر نہ کر سکتا تھا اور شہوت جبراً پیدا نہیں کی جا سکتی۔ ان تینوں اقوال میں سے پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انتشارِ عضو چاہے شہوت کی دلیل ہو مگر رضا و رغبت کی لازمی دلیل نہیں ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک ظالم کسی شریف آدمی کو زبردستی پکڑ کر قید کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ ایک جوان، خوبصورت عورت کو بھی برہنہ کر کے ایک ہی کمرے میں بند رکھتا ہے اور اسے اس وقت تک رہا نہیں کرتا جب تک کہ وہ زنا کا مرتکب نہ ہو جائے۔ اس حالت میں اگر یہ دونوں زنا کے مرتکب ہو جائیں اور وہ ظالم اس کے چار گواہ بنا کر انہیں عدالت میں پیش کر دے تو کیا یہ انصاف ہوگا کہ ان کے حالات کو نظر انداز کر کے انہیں سنگسار کر دیا جائے یا ان پر کوڑے برسائے جائیں؟ اس طرح کے حالات عقلاً یا عادتاً ممکن ہیں جن میں شہوت لاحق ہو سکتی ہے، بغیر اس کے کہ اس میں آدمی کی اپنی رضا و رغبت کا دخل ہو۔ اگر کسی شخص کو قید کر کے شراب کے سوا پینے کو کچھ نہ دیا جائے، اور اس حالت میں وہ شراب پی لے تو کیا محض اس دلیل سے اس کو سزا دی جا سکتی ہے کہ حالات تو واقعی اس کے لیے مجبوری کے تھے مگر حلق سے شراب کا گھونٹ وہ اپنے ارادے کے بغیر تو نہ اتار سکتا تھا؟ جرم کے متحقق ہونے کے لیے محض ارادے کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے آزاد ارادہ ضروری ہے۔ جو شخص زبردستی ایسے حالات میں مبتلا کیا گیا ہو کہ وہ جرم کا ارادہ کرنے پر مجبور ہو جائے وہ بعض صورتوں میں تو قطعی مجرم نہیں ہوتا، اور بعض صورتوں میں اس کا جرم بہت ہلکا ہو جاتا ہے۔

(۱۲) اسلامی قانون حکومت کے سوا کسی کو یہ اختیار نہیں دیتا کہ وہ زانی اور زانیہ کے خلاف کارروائی کرے، اور عدالت کے سوا کسی کو یہ حق نہیں دیتا کہ وہ اس پر سزا دے۔ اس امر پر تمام امت کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ آیتِ زیر بحث میں حکم فاجلدوا (ان کو کوڑے مارو) کے مخاطب عوام نہیں ہیں بلکہ اسلامی حکومت کے حکام اور قاضی ہیں۔ البتہ غلام کے معاملے میں اختلاف ہے کہ اس پر اس کا آقا حد جاری کرنے کا مجاز ہے یا نہیں۔ مذہب حنفی کے تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ وہ اس کا مجاز نہیں ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مجاز ہے۔ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ آقا کو سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کا تو حق نہیں ہے مگر زنا، قذف اور شراب نوشی پر وہ حد جاری کر سکتا ہے۔

(۱۳) اسلامی قانون زنا کی سزا کو قانونِ مملکت کا ایک حصہ قرار دیتا ہے اس لیے مملکت کی تمام رعایا پر یہ حکم

جاری ہوگا خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم۔ اس سے امام مالک کے سوا غالباً ائمہ میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ رجم کی سزا غیر مسلموں پر جاری کرنے میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف اس بنیاد پر نہیں ہے کہ یہ قانونِ مملکت نہیں ہے، بلکہ اس بنیاد پر ہے کہ ان کے نزدیک رجم کی شرائط میں سے ایک شرط زانی کا پورا محصن ہونا ہے اور احصان کی تکمیل اسلام کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے وہ غیر مسلم زانی کو رجم کی سزا سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ بخلاف اس کے امام مالک کے نزدیک اس حکم کے مخاطب مسلمان ہیں نہ کہ کافر، اس لیے وہ اسے مسلمانوں کے شخصی قانون (پرسنل لا) کا ایک جز قرار دیتے ہیں۔ رہا مستامن (جو کسی دوسرے ملک سے دار الاسلام میں اجازت لیکر آیا ہو) تو امام شافعی اور امام ابویوسف کے نزدیک وہ بھی اگر دار الاسلام میں زنا کرے تو اس پر حد جاری کی جائیگی۔ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام محمد کہتے ہیں کہ ہم اس پر حد جاری نہیں کر سکتے۔

(۱۴) اسلامی قانون یہ لازم نہیں کرتا کہ کوئی شخص اپنے جرم کا خود اقرار کرے، یا جو لوگ کسی شخص کے جرم زنا پر مطلع ہوں وہ ضرور ہی اس کی خبر حکام تک پہنچائیں۔ البتہ جب حکام اس پر مطلع ہو جائیں تو پھر اس جرم کے لیے معافی کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حدیث میں آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من اتی شیئاً من هذه القاذورات فلیستتر بستر الله فان ابدی لنا صفحته اقمنا علیه کتاب الله (احکام القرآن، للجصاص) "تم میں سے جو شخص ان گندے کاموں میں سے کسی کا مرتکب ہو جائے تو اللہ کے ڈالے ہوئے پردے میں چھپا رہے۔ لیکن اگر وہ ہمارے سامنے اپنا پردہ کھولے گا تو ہم اس پر کتاب اللہ کا قانون نافذ کر کے چھوڑیں گے"۔ ابوداؤد میں ہے کہ ماعز بن مالک اسلمی سے جب زنا کا جرم سرزد ہو گیا تو ہزال بن نعیم نے ان سے کہا کہ جا کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے اس جرم کا اقرار کرو۔ چنانچہ انہوں نے جا کر حضورؐ سے اپنا جرم بیان کر دیا۔ اس پر حضورؐ نے ایک طرف تو انہیں رجم کی سزا دی اور دوسری طرف ہزال سے فرمایا لو سترته بثوبك كان خيراً لك "کاش تم اس کا پردہ ڈھانک دیتے تو تمہارے لیے زیادہ اچھا تھا"۔ ابوداؤد اور نسائی میں ایک اور حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب "حدود کو آپس ہی میں معاف کر دیا کرو۔ مگر جس حد (یعنی جرم مستلزم حد) کا معاملہ مجھ تک پہنچ جائے گا پھر وہ واجب ہو جائے گی"۔

(۱۵) اسلامی قانون میں یہ جرم قابلِ راضی نامہ نہیں ہے۔ قریب قریب تمام کتبِ حدیث میں یہ واقعہ موجود ہے

کہ ایک لڑکا ایک شخص کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا اور وہ اس کی بیوی سے زنا کا مرتکب ہو گیا۔ لڑکے کے باپ نے سو بکریاں اور ایک لونڈی دے کر اس شخص کو راضی کیا، مگر جب یہ مقدمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا اما غنمك وجاريتك فرد عليك "تیری بکریاں اور تیری لونڈی تجھی کو واپس"، اور پھر آپ نے زانی اور زانیہ دونوں پر حد جاری فرما دی۔ اس سے صرف یہی نہیں معلوم ہوتا کہ اس جرم میں راضی نامہ کی کوئی گنجائش نہیں، بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں عصمتوں کا معاوضہ مالی تاوانوں کی شکل میں نہیں دلوایا جا سکتا۔ آبرو کی قیمت کا یہ دیوثانہ تصور مغربی قوانین ہی کو مبارک رہے۔

(۱۶) اسلامی حکومت کسی شخص کے خلاف زنا کے جرم میں کوئی کارروائی نہ کرے گی جب تک کہ اس کے جرم کا ثبوت نہ مل جائے۔ ثبوت جرم کے بغیر کسی کی بدکاری خواہ کتنے ہی ذرائع سے حکام کے علم میں ہو، وہ بہر حال اس پر حد جاری نہیں کر سکتے۔ مدینے میں ایک عورت تھی جس کے متعلق روایات ہیں کہ وہ کھلی کھلی فاحشہ تھی۔ بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ كانت تظهر في الاسلام السوء۔ دوسری روایت میں ہے كانت قد اعلنت في الاسلام۔ ابن ماجہ کی روایت ہے فقد ظهر منها الريبة في منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها۔ لیکن چونکہ اس کے خلاف بدکاری کا ثبوت نہ تھا اس لیے اسے کوئی سزا نہ دی گئی، حالانکہ اس کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ الفاظ تک نکل گئے تھے کہ لو كنت راجما احدا بغير بينة لرجمتها "اگر میں ثبوت کے بغیر رجم کرنے والا ہوتا تو اس عورت کو ضرور رجم کرا دیتا"۔

(۱۷) جرم زنا کا پہلا ممکن ثبوت یہ ہے کہ شہادت اس پر قائم ہو۔ اس کے متعلق قانون کے اہم اجزاء یہ ہیں:-

الف۔ قرآن تصریح کرتا ہے کہ زنا کے لیے کم سے کم چار عینی شاہد ہونے چاہئیں۔ اس کی صراحت سورۂ نساء رکوع ۲ میں بھی گزر چکی ہے اور آگے اسی سورۂ نور میں بھی دو جگہ آ رہی ہے۔ شہادت کے بغیر قاضی محض اپنے علم کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتا خواہ وہ اپنی آنکھوں سے ارتکاب جرم ہوتے دیکھ چکا ہو۔

ب۔ گواہ ایسے لوگ ہونے چاہئیں جو اسلامی قانونِ شہادت کی رُو سے قابلِ اعتماد ہوں، مثلاً یہ کہ وہ پہلے کسی مقدمے میں جھوٹے گواہ ثابت نہ ہو چکے ہوں، خائن نہ ہوں، پہلے کے سزا یافتہ نہ ہوں، ملزم سے ان کی دشمنی ثابت نہ ہو، وغیرہ۔ بہر حال ناقابلِ اعتماد شہادت کی بنا پر نہ تو کسی کو رجم کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی کی پیٹھ پر کوڑے برسائے

جا سکتے ہیں۔

ج۔ گواہوں کو اس بات کی شہادت دینی چاہیے کہ انہوں نے ملزم اور ملزمہ کو عین حالتِ مباشرت میں دیکھا ہے، یعنی کالمیل فی المکحلۃ والرشاء فی البئر (اس طرح جیسے سرمہ دانی میں سلائی اور کنوئیں میں رسی)۔

د۔ گواہوں کو اس امر میں متفق ہونا چاہیے کہ انہوں نے کب، کہاں، کس کو، کس سے زنا کرتے دیکھا ہے۔ ان بنیادی امور میں اختلاف ان کی شہادت کو ساقط کر دیتا ہے۔

شہادت کی یہ شرائط خود ظاہر کر رہی ہیں کہ اسلامی قانون کا منشا یہ نہیں ہے کہ ٹکٹکیاں لگی ہوں اور روز لوگوں کی پیٹھوں پر کوڑے برستے رہیں۔ بلکہ وہ ایسی حالت ہی میں یہ سخت سزا دیتا ہے جبکہ تمام اصلاحی اور انسدادی تدابیر کے باوجود اسلامی معاشرے میں کوئی جوڑا ایسا بے حیا ہو کہ چار چار آدمی اس کو جرم کرتے دیکھ لیں۔

(۱۸) اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا محض حمل کا پایا جانا، جبکہ عورت کا کوئی شوہر، یا لونڈی کا کوئی آقا معلوم و معروف نہ ہو، ثبوتِ زنا کے لیے کافی شہادت بالقرینہ ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کی رائے یہ ہے کہ یہ کافی شہادت ہے، اور اسی کو مالکیہ نے اختیار کیا ہے۔ مگر جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ محض حمل اتنا معتبر قرینہ نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر کسی کو رجم کر دیا جائے یا کسی کی پیٹھ پر سو کوڑے برسا دیئے جائیں۔ اتنی بڑی سزا کے لیے ناگزیر ہے کہ یا تو شہادت موجود ہو، یا پھر اقرار۔ اسلامی قانون کے بنیادی اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ شبہ سزا دینے کے لیے نہیں بلکہ معاف کرنے کے لیے محرک ہونا چاہیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ادفعوا الحدود ما وجدتم لھا مدفعا، "سزاؤں کو دفع کرو جہاں تک بھی ان کو دفع کرنے کی گنجائش پاؤ" (ابن ماجہ)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے ادرءوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان لہ مخرج فخلوا سبیلہ، فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبۃ "مسلمانوں سے سزاؤں کو دفع کرو جہاں تک بھی ممکن ہو۔ اگر کسی ملزم کے لیے سزا سے بچنے کا کوئی راستہ نکلتا ہے تو اسے چھوڑ دو۔ کیونکہ حاکم کا معاف کر دینے میں غلطی کر جانا اس سے بہتر ہے کہ وہ سزا دینے میں غلطی کر جائے" (ترمذی)۔ اس قاعدے کے لحاظ سے حمل کی موجودگی، چاہے شبہ کے لیے کتنی ہی قوی بنیاد ہو، زنا کا یقینی ثبوت بہرحال نہیں ہے۔ اس لیے کہ لاکھوں میں ایک درجے کی حد تک اس امر کا بھی امکان ہے کہ مباشرت کے بغیر کسی عورت کے رحم میں کسی مرد کے نطفے کا کوئی جزء پہنچ جائے اور وہ حاملہ ہو جائے۔ اتنے خفیف شبہ کا امکان بھی اس کے لیے کافی

ہونا چاہیے کہ ملزمہ کو زنا کی ہولناک سزا سے معاف رکھا جائے۔

(۱۹) اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ اگر زنا کے گواہوں میں اختلاف ہو جائے، یا اور کسی وجہ سے ان کی شہادتوں سے جرم ثابت نہ ہو تو کیا اُلٹے گواہ جھوٹے الزام کی سزا پائیں گے؟ فقہاء کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اس صورت میں وہ قاذف قرار پائیں گے اور انہیں ۸۰ کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان کو سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ وہ گواہ کی حیثیت سے آئے ہیں نہ کہ مدعی کی حیثیت سے۔ اور اگر اس طرح گواہوں کو سزا دی جائے تو پھر زنا کی شہادت بہم پہنچنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ آخر کس کی شامت نے دھکا دیا ہے کہ سزا کا خطرہ مول لے کر شہادت دینے آئے جبکہ اس امر کا یقین کسی کو بھی نہیں ہو سکتا کہ چاروں گواہوں میں سے کوئی ٹوٹ نہ جائے گا۔ ہمارے نزدیک یہی دوسری رائے معقول ہے، کیونکہ شبہ کا فائدہ جس طرح ملزم کو ملنا چاہیے، اسی طرح گواہوں کو بھی ملنا چاہیے۔ اگر ان کی شہادت کی کمزوری اس بات کے لیے کافی نہیں ہے کہ ملزم کو زنا کی خوفناک سزا دے ڈالی جائے، تو اسے اس بات کے لیے بھی کافی نہ ہونا چاہیے کہ گواہوں پر قذف کی خوفناک سزا برسا دی جائے، الّا یہ کہ ان کا صریح جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے۔ پہلے قول کی تائید میں دو بڑی دلیلیں دی جاتی ہیں۔ اول یہ کہ قرآن زنا کی جھوٹی تہمت کو مستوجب سزا قرار دیتا ہے۔ لیکن یہ دلیل اس لیے غلط ہے کہ قرآن خود قاذف (تہمت لگانے والے) اور شاہد کے درمیان فرق کرتا ہے، اور شاہد محض اس بنا پر قاذف قرار نہیں پا سکتا کہ عدالت نے اس کی شہادت کو ثبوتِ جرم کے لیے کافی نہیں پایا۔ دوسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ مُغیرہ بن شُعبہ کے مقدمے میں حضرت عمرؓ نے ابوبکرہ اور ان کے دو ساتھی شاہدوں کو قذف کی سزا دی تھی۔ لیکن اس مقدمے کی پوری تفصیلات دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ نظیر ہر اس مقدمے پر چسپاں نہیں ہوتی جس میں ثبوتِ جرم کے لیے شہادتیں ناکافی پائی جائیں۔ مقدمے کے واقعات یہ ہیں کہ بصرے کے گورنر مغیرہ بن شُعبہ سے ابوبکرہ کے تعلقات پہلے سے خراب تھے۔ دونوں کے مکان ایک ہی سڑک پر آمنے سامنے واقع تھے۔ ایک روز یکایک ہوا کے زور سے دونوں کے کمروں کی کھڑکیاں کھل گئیں۔ ابوبکرہ اپنی کھڑکی بند کرنے کے لیے اٹھے تو ان کی نگاہ سامنے کے کمرے پر پڑی اور انہوں نے حضرت مغیرہ کو مباشرت میں مشغول دیکھا۔ ابوبکرہ کے پاس ان کے تین دوست (نافع بن کلدہ، زیاد، اور شبل بن معبد) بیٹھے تھے۔ انہوں نے کہا کہ آؤ، دیکھو اور گواہ رہو کہ مغیرہ کیا کر رہے ہیں۔ دوستوں نے پوچھا یہ عورت کون ہے۔ ابوبکرہ نے کہا امّ جمیل۔ دوسرے روز اس کی شکایت حضرت عمرؓ کے پاس بھیجی گئی۔ انہوں نے

فوراً حضرت مغیرہ کو معطل کر کے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرے کا گورنر مقرر کیا اور ملزم کو گواہوں سمیت مدینے طلب کر لیا۔ پیشی پر ابو بکرہ اور دو گواہوں نے کہا کہ ہم نے مغیرہ کو ام جمیل کے ساتھ بالفعل مباشرت کرتے دیکھا۔ مگر زیاد نے کہا کہ عورت صاف نظر نہیں آتی تھی اور میں یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ وہ ام جمیل تھی۔ مغیرہ بن شعبہ نے جرح میں یہ ثابت کر دیا کہ جس رُخ سے وہ دیکھ رہے تھے اس سے دیکھنے والا عورت کو اچھی طرح نہیں دیکھ سکتا تھا۔ انہوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ ان کی بیوی اور ام جمیل باہم بہت مشابہ ہیں۔ قرائن خود بتا رہے تھے کہ حضرت عمرؓ کی حکومت میں، ایک صوبے کا گورنر، خود اپنے سرکاری مکان میں، جہاں اس کی بیوی اس کے ساتھ رہتی تھی، ایک غیر عورت کو بلا کر زنا نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے ابو بکرہ اور ان کے ساتھیوں کا یہ سمجھنا کہ مغیرہ اپنے گھر میں اپنی بیوی کے بجائے ام جمیل سے مباشرت کر رہے ہیں، ایک نہایت بے جا بدگمانی کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صرف ملزم کو بری کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ابو بکرہ، نافع اور شبل پر حدِ قذف بھی جاری فرمائی۔ یہ فیصلہ اس مقدمے کے مخصوص حالات کی بنا پر تھا نہ کہ اس قاعدۂ کلیہ کی بنا پر کہ جب کبھی شہادتوں سے جرم زنا ثابت نہ ہو تو گواہ ضرور پیٹ ڈالے جائیں۔ (مقدمے کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو احکام القرآن ابن العربی، جلد ۲ صفحہ ۸۸-۸۹)

(۲۰) شہادت کے بعد دوسری چیز جس سے جرم زنا ثابت ہو سکتا ہے وہ مجرم کا اپنا اقرار ہے۔ یہ اقرار صاف اور صریح الفاظ میں فعل زنا کے ارتکاب کا ہونا چاہیے، یعنی اسے یہ اعتراف کرنا چاہیے کہ اس نے ایک ایسی عورت سے جو اس کے لیے حرام تھی کالمیل فی المکحلۃ یہ فعل کیا ہے۔ اور عدالت کو پوری طرح یہ اطمینان کر لینا چاہیے کہ مجرم کسی خارجی دباؤ کے بغیر بطورِ خود بحالت ہوش و حواس یہ اقرار کر رہا ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ ایک اقرار کافی نہیں ہے بلکہ مجرم کو چار مرتبہ الگ الگ اقرار کرنا چاہیے (یہ امام ابو حنیفہ، امام احمد، ابن ابی لیلیٰ، اسحاق بن راہویہ اور حسن بن صالح کا مسلک ہے)۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ایک ہی اقرار کافی ہے (امام مالک، امام شافعی، عثمان البتی، اور حسن بصری وغیرہ اس کے قائل ہیں)۔ پھر ایسی صورت میں جبکہ کسی دوسرے تائیدی ثبوت کے بغیر صرف مجرم کے اپنے ہی اقرار پر فیصلہ کیا گیا ہو اگر عین سزا کے دوران میں بھی مجرم اپنے اقرار سے پھر جائے تو سزا کو روک دینا چاہیے، خواہ یہ بات صریحاً ہی کیوں نہ ظاہر ہو رہی ہو کہ وہ مار کی تکلیف سے بچنے کے لیے اقرار سے رجوع کر رہا ہے۔ اس پورے قانون کا ماخذ وہ نظائر ہیں جو زنا کے مقدمات کے متعلق احادیث میں پائے جاتے ہیں۔ سب سے بڑا مقدمہ

ماعز بن مالک اسلمی کا ہے جسے متعدد صحابہ سے بکثرت راویوں نے نقل کیا ہے اور قریب قریب تمام کتب حدیث میں اُس کی روایات موجود ہیں۔ یہ شخص قبیلۂ اسلم کا ایک یتیم لڑکا تھا جس نے حضرت ہَزّال کے ہاں پرورش پائی تھی۔ یہاں وہ ایک آزاد کردہ لونڈی سے زنا کر بیٹھا۔ حضرت ہزال نے کہا کہ جاکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اس گناہ کی خبر دے، شاید آپ تیرے لیے دعائے مغفرت فرمادیں۔ اس نے جاکر مسجد نبوی میں حضورؐ سے کہا یا رسول اللہ، مجھے پاک کر دیجیے، میں نے زنا کی ہے۔ آپ نے منہ پھیر لیا اور فرمایا ویحك، ارجع فاستغفر اللہ وتب الیہ (ارے، چلا جا اور اللہ سے توبہ و استغفار کر)۔ مگر اس نے پھر سامنے آکر وہی بات کہی اور آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ اس نے تیسری بار وہی بات کہی اور آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس کو متنبہ کیا کہ دیکھ، اب چوتھی بار اگر تو نے اقرار کیا تو رسول اللہ تجھے رجم کرادیں گے۔ مگر وہ نہ مانا اور پھر اس نے اپنی بات دہرائی۔ اب حضورؐ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے فرمایا لعلك قبّلت او غمزت او نظرت "شاید تو نے بوس و کنار کیا ہوگا یا چھیڑ چھاڑ کی ہوگی یا نظر ڈالی ہوگی" (اور تو سمجھ بیٹھا ہوگا کہ یہ زنا کا ارتکاب ہے)۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے پوچھا "کیا تو اس سے ہم بستر ہوا؟" اس نے کہا ہاں۔ پھر پوچھا "کیا تو نے اس سے مباشرت کی؟" اس نے کہا ہاں۔ پھر پوچھا "کیا تو نے اس سے مجامعت کی؟" اس نے کہا ہاں۔ پھر آپ نے وہ لفظ استعمال کیا جو عربی زبان میں خاص فعل مباشرت ہی کے لیے بولا جاتا ہے، اور یہ فحش لفظ حضورؐ کی زبان سے نہ پہلے کبھی سنا گیا نہ اس کے بعد کسی نے سنا۔ اگر ایک شخص کی جان کا معاملہ نہ ہوتا تو زبان مبارک سے کبھی ایسا لفظ نہ نکل سکتا تھا۔ مگر اس نے اس کے جواب میں بھی ہاں کہہ دیا۔ آپ نے پوچھا حتی غاب ذالك منك فی ذالك منھا (کیا اس حد تک کہ تیری وہ چیز اس کی اس چیز میں غائب ہو گئی؟) اس نے کہا ہاں۔ پھر پوچھا کما یغیب المرود فی المکحلة والرشا فی البئر (کیا اس طرح جیسے سُرمہ دانی میں سلائی اور کنوئیں میں رسی؟) اس نے کہا ہاں۔ پوچھا "کیا تو جانتا ہے کہ زنا کسے کہتے ہیں؟" اس نے کہا "جی ہاں، میں نے اس کے ساتھ حرام طریقے سے وہ کام کیا جو شوہر حلال طریقے سے اپنی بیوی کے ساتھ کرتا ہے۔" آپ نے پوچھا "کیا تیری شادی ہو چکی ہے؟" اس نے کہا جی ہاں۔ آپ نے پوچھا "تو نے شراب تو نہیں پی لی ہے؟" اس نے کہا نہیں۔ ایک شخص نے اٹھ کر اس کا منہ سونگھا اور تصدیق کی۔ پھر آپ نے اس کے محلہ والوں سے دریافت کیا کہ یہ دیوانہ تو نہیں ہے۔ انہوں نے کہا ہم نے اس کی عقل میں کوئی خرابی نہیں دیکھی۔ آپ نے ہزال سے فرمایا لو سترته بثوبك كان خيرا لك

"کاش تم نے اس کا پردہ ڈھانک دیا ہوتا تو تمہارے لیے اچھا تھا"۔ پھر آپ نے ماعز کو رجم کرنے کا فیصلہ صادر فرما دیا اور اسے شہر کے باہر لے جا کر سنگسار کر دیا گیا۔ جب پتھر پڑنے شروع ہوئے تو ماعز بھاگا اور اس نے کہا "لوگو، مجھے رسول اللہ کے پاس واپس لے چلو، میرے قبیلے کے لوگوں نے مجھے مروا دیا۔ انہوں نے مجھے دھوکا دیا کہ رسول اللہ مجھے قتل نہیں کرائیں گے"۔ مگر مارنے والوں نے اسے مار ڈالا۔ بعد میں جب حضور کو اس کی اطلاع دی گئی تو آپ نے فرمایا "تم لوگوں نے اسے چھوڑ کیوں نہیں دیا، میرے پاس لے آئے ہوتے، شاید وہ توبہ کرتا اور اللہ اس کی توبہ قبول کر لیتا"۔

دوسرا واقعہ غامدیہ کا ہے جو قبیلۂ غامد (قبیلہ جُہَینَہ کی ایک شاخ) کی ایک عورت تھی۔ اس نے بھی آکر چار مرتبہ اقرار کیا کہ وہ زنا کی مرتکب ہوئی ہے اور اسے ناجائز حمل ہے۔ آپ نے اسے بھی پہلے اقرار پر فرمایا ویحک، ارجعی فاستغفری اللہ وتوبی الیہ۔ مگر اس نے کہا "یا رسول اللہ کیا آپ مجھے بھی ماعز کی طرح ٹالنا چاہتے ہیں۔ میں زنا سے حاملہ ہوں"۔ یہاں چونکہ اقرار کے ساتھ حمل بھی موجود تھا، اس لیے آپ نے اس قدر مفصل جرح نہ فرمائی جو ماعز کے ساتھ کی تھی۔ آپ نے فرمایا "اچھا، نہیں مانتی تو جا، وضعِ حمل کے بعد آئیو"۔ وضعِ حمل کے بعد وہ بچے کو لے کر آئی اور کہا اب مجھے پاک کر دیجیے۔ آپ نے فرمایا "جا اور اس کو دودھ پلا۔ دودھ چھوٹنے کے بعد آئیو"۔ پھر وہ دودھ چھڑانے کے بعد آئی اور ساتھ روٹی کا ایک ٹکڑا بھی لیتی آئی۔ بچے کو روٹی کھلا کر حضور کو دکھایا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ اب اس کا دودھ چھوٹ گیا ہے اور دیکھیے یہ روٹی کھانے لگا ہے۔ تب آپ نے بچے کو پرورش کے لیے ایک شخص کے حوالے کیا اور اس کے رجم کا حکم دیا۔

ان دونوں واقعات میں بصراحت چار اقراروں کا ذکر ہے۔ اور ابو داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت ہے کہ صحابۂ کرام کا عام خیال یہی تھا کہ اگر ماعز اور غامدیہ چار مرتبہ اقرار نہ کرتے تو انہیں رجم نہ کیا جاتا۔ البتہ تیسرا واقعہ (جس کا ذکر ہم اوپر نمبر ۱۵ میں کر چکے ہیں) اس میں صرف یہ الفاظ ملتے ہیں کہ "جا کر اس کی بیوی سے پوچھ، اور اگر وہ اعتراف کرے تو اسے رجم کر دے"۔ اس میں چار اعترافوں کا ذکر نہیں ہے، اور اسی سے فقہاء کے ایک گروہ نے استدلال کیا ہے کہ ایک ہی اعتراف کافی ہے۔

(۲۱) اوپر ہم نے جن تین مقدمات کی نظیریں پیش کی ہیں ان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقراری مجرم سے یہ نہیں پوچھا جائیگا کہ اس نے کس سے زنا کا ارتکاب کیا ہے، کیونکہ اس طرح ایک کے بجائے دو کو سزا دینی پڑے گی، اور شریعت

لوگوں کو سزائیں دینے کے لیے بے چین نہیں ہے۔ البتہ اگر مجرم خود یہ بتائے کہ اس فعل کا فریقِ ثانی فلاں ہے تو اُس سے پوچھا جائیگا۔ اگر وہ بھی اعتراف کرے تو اسے سزا دی جائے گی۔ لیکن اگر وہ انکار کر دے تو صرف اقراری مجرم ہی حد کا مستحق ہوگا اس امر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس پر آیا حدِّ زنا جاری کی جائے گی یا حدِّ قذف۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک وہ حدِّ زنا کا مستوجب ہے، کیونکہ اسی جرم کا اس نے اقرار کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام اوزاعی کی رائے میں اس پر حدِّ قذف جاری کی جائے گی، کیونکہ فریقِ ثانی کے انکار نے اس کے جرمِ زنا کو مشکوک کر دیا ہے، البتہ اس کا جرمِ قذف بہر حال ثابت ہے۔ اور امام محمد کا فتویٰ یہ ہے (امام شافعی کا بھی ایک قول اس کی تائید میں ہے) کہ اسے زنا کی سزا بھی دی جائے گی اور قذف کی بھی، کیونکہ اپنے جرم کا وہ خود معترف ہے، اور عورت پر اپنا الزام وہ ثابت نہیں کر سکا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں اس قسم کا ایک مقدمہ آیا تھا۔ اس کی ایک روایت جو مُسند احمد اور ابوداؤد میں سہل بن سعد سے منقول ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: "ایک شخص نے آکر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اقرار کیا کہ وہ فلاں عورت سے زنا کا مرتکب ہوا ہے۔ آپ نے عورت کو بلا کر پوچھا۔ اس نے انکار کیا۔ آپ نے اس پر حد جاری کی اور عورت کو چھوڑ دیا"۔ اس روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ کونسی حد جاری کی۔ دوسری روایت ابوداؤد اور نسائی نے ابنِ عباس سے نقل کی ہے اور اس میں یہ ہے کہ پہلے اس کے اقرار پر آپ نے حدِّ زنا جاری کی، پھر عورت سے پوچھا اور اس کے انکار پر اس شخص کو حدِّ قذف کے کوڑے لگوائے۔ لیکن یہ روایت سند کے لحاظ سے بھی ضعیف ہے، کیونکہ اس کے ایک راوی قاسم بن فیاض کو متعدد محدثین نے ساقط الاعتبار ٹھیرایا ہے، اور قیاس کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ آپ نے اسے کوڑے لگوانے کے بعد عورت سے پوچھا ہوگا۔ صریح عقل اور انصاف کا تقاضا، جسے حضورؐ نظر انداز نہیں فرما سکتے تھے، یہ تھا کہ جب اس نے عورت کا نام لے دیا تھا تو عورت سے پوچھے بغیر اس کے مقدمے کا فیصلہ نہ کیا جاتا۔ اسی کی تائید سہل بن سعد والی روایت بھی کر رہی ہے۔ لہٰذا دوسری روایت لائقِ اعتماد نہیں ہے۔

(۲۲) ثبوتِ جرم کے بعد زانی اور زانیہ کو کیا سزا دی جائے گی، اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے۔ مختلف فقہاء کے مسلک اس باب میں حسبِ ذیل ہیں:

شادی شدہ مرد و عورت کے لیے زنا کی سزا:۔ امام احمد، داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہَوَیہ کے نزدیک سو کوڑے

لگانا اور اس کے بعد سنگسار کرنا ہے۔

- باقی تمام فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ ان کی سزا صرف سنگساری ہے۔ رجم اور سزائے تازیانہ کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

غیر شادی شدہ کی سزا:- امام شافعی، امام احمد، اسحاق، داؤد ظاہری، سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کے نزدیک سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی، مرد و عورت ہر دو کے لیے۔

- امام مالک اور امام اوزاعی کے نزدیک مرد کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی۔ اور عورت کے لیے صرف سو کوڑے

(جلاوطنی سے مراد ان سب کے نزدیک یہ ہے کہ مجرم کو اس کی بستی سے نکال کر کم از کم اتنے فاصلے پر بھیج دیا جائے جس پر نماز میں قصر واجب ہوتا ہے۔ مگر زید بن علی اور امام جعفر صادق کے نزدیک قید کر دینے سے بھی جلاوطنی کا مقصد پورا ہو جاتا ہے)

- امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابویوسف، امام زفر، اور امام محمد کہتے ہیں کہ حدِ زنا اس صورت میں مرد و عورت دونوں کے لیے صرف سو کوڑے ہیں۔ اس پر کسی اور سزا مثلاً قید یا جلاوطنی کا اضافہ حد نہیں بلکہ تعزیر ہے۔ قاضی اگر یہ دیکھے کہ مجرم بدچلن ہے یا مجرم اور مجرمہ کے تعلقات بہت گہرے ہیں تو حسبِ ضرورت وہ انہیں خارج البلد بھی کر سکتا ہے اور قید بھی کر سکتا ہے۔

(حد اور تعزیر میں فرق یہ ہے کہ حد ایک مقرر سزا ہے جو ثبوتِ جرم کی شرائط پوری ہونے کے بعد لازماً دی جائے گی۔ اور تعزیر اس سزا کو کہتے ہیں جو قانون میں بلحاظِ مقدار و نوعیت بالکل مقرر نہ کر دی گئی ہو، بلکہ جس میں عدالت حالاتِ مقدمہ کے لحاظ سے کمی بیشی کر سکتی ہو)

ان مختلف مسالک میں سے ہر ایک نے مختلف احادیث کا سہارا لیا ہے جن کو ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:-

حضرت عُبادہ بن صامت کی روایت جسے مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی اور امام احمد نے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خذوا عنی خذوا عنی، قد جعل اللہ لھن سبیلا، البکر بالبکر

جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم» او ردیف بالحجارة - اور رجم بالحجارة"
مجھ سے لو، مجھ سے لو، اللہ نے زانیہ عورتوں کے لیے طریقہ مقرر کر دیا۔ غیر شادی شدہ مرد کی غیر شادی شدہ عورت سے بدکاری
کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی۔ اور شادی شدہ مرد کی شادی شدہ عورت سے بدکاری کے لیے سو کوڑے
اور سنگساری۔ (یہ حدیث اگرچہ سنداً صحیح ہے، مگر روایات صحیحہ کا ایک جم غفیر ہے جو ہمیں بتاتا ہے کہ اس پر نہ عہد نبوی
میں کبھی عمل ہوا، نہ عہد خلفائے راشدین میں اور نہ فقہاء میں سے کسی نے ٹھیک اس کے مضمون کے مطابق فتویٰ دیا)۔

حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی روایت، جسے بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور امام
احمد نے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ ہے کہ دو اعرابی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ لائے۔ ایک نے کہا کہ میرا بیٹا اس
شخص کے ہاں اجرت پر کام کرتا تھا۔ وہ اس کی بیوی سے ملوث ہو گیا۔ میں نے اس کو سو بکریاں اور ایک لونڈی دے کر
راضی کیا۔ مگر اہل علم نے بتایا کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ آپ ہمارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرما دیں۔
دوسرے نے بھی کہا کہ آپ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ فرما دیں۔ حضورؐ نے فرمایا میں کتاب اللہ ہی کے مطابق فیصلہ کروں گا۔
بکریاں اور لونڈی تجھی کو واپس۔ تیرے بیٹے کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی۔ پھر آپ نے قبیلہ اسلم کے ایک
شخص سے فرمایا اے انیس، تو جا کر اس کی بیوی سے پوچھ۔ اگر وہ اعتراف کرے تو اسے رجم کر دے۔ چنانچہ اس نے
اعتراف کیا اور رجم کر دی گئی۔ (اس میں رجم سے پہلے کوڑے لگانے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور غیر شادی شدہ مرد کو شادی شدہ
عورت سے بدکاری کرنے پر تازیانے اور جلا وطنی کی سزا دی گئی ہے)۔

ماعز اور غامدیہ کے مقدمات کی جتنی روداریں بھی احادیث کی مختلف کتابوں میں مروی ہیں، ان میں سے کسی میں بھی
یہ نہیں ملتا کہ حضورؐ نے رجم کرانے سے پہلے ان کو سو کوڑے بھی لگوائے ہوں)۔

کوئی روایت کسی حدیث میں نہیں ملتی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مقدمے میں رجم کے ساتھ سزائے تازیانہ کا بھی
فیصلہ فرمایا ہو۔ زنا بعد احصان کے تمام مقدمات میں آپ نے صرف رجم کی سزا دی ہے۔

حضرت عمرؓ کا مشہور خطبہ جس میں انہوں نے پورے زور کے ساتھ زنا بعد احصان کی سزا رجم بیان کی ہے، بخاری
و مسلم، ترمذی و نسائی نے مختلف سندوں سے نقل کیا ہے اور امام احمد نے بھی اس کی متعدد روایتیں لی ہیں، مگر اس
کی کسی روایت میں بھی رجم مع سزائے تازیانہ کا ذکر نہیں ہے۔

خلفائے راشدین میں سے صرف حضرت علیؓ نے سزائے تازیانہ اور سنگساری کو ایک سزا میں جمع کیا ہے۔ امام احمد اور بخاری عامر شعبی سے یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ ایک عورت شراحہ نامی نے ناجائز حمل کا اعتراف کیا۔ حضرت علیؓ نے جمعرات کے روز اُسے کوڑے لگوائے اور جمعہ کے روز اس کو رجم کرایا، اور فرمایا ہم نے اسے کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگائے ہیں اور سنتِ رسول اللہ کے مطابق سنگسار کرتے ہیں۔ اس ایک واقعہ کے سوا عہدِ خلافتِ راشدہ کا کوئی دوسرا واقعہ رجم مع تازیانہ کے حق میں نہیں ملتا۔

جابر بن عبداللہ کی ایک روایت جسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے، یہ بتاتی ہے کہ ایک شخص زنا کا مرتکب ہوا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو صرف سزائے تازیانہ دی، پھر معلوم ہوا کہ وہ شادی شدہ تھا، تب آپ نے اسے رجم کرایا۔ اس کے علاوہ متعدد روایات ہم پہلے نقل کر آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر شادی شدہ زانیوں کو آپ نے صرف سزائے تازیانہ دی، مثلاً وہ شخص جس نے نماز کے لیے جاتی ہوئی عورت سے زنا بالجبر کی تھی، اور وہ شخص جس نے زنا کا اعتراف کیا اور عورت نے انکار کیا۔

حضرت عمرؓ نے ربیعہ بن اُمیّہ بن خلف کو شراب نوشی کے جرم میں جلا وطن کیا اور وہ بھاگ کر رومیوں سے جا ملا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ آئندہ میں کسی کو جلا وطنی کی سزا نہیں دوں گا۔ اسی طرح حضرت علیؓ نے غیر شادی شدہ مرد و عورت کو زنا کے جرم میں جلا وطن کرنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اس میں فتنے کا اندیشہ ہے۔ (احکام القرآن جصاص، جلد ۳، صفحہ ۳۱۵)

ان تمام روایات پر مجموعی نظر ڈالنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا مسلک ہی صحیح ہے، یعنی زنا بعدِ احصان کی حد صرف رجم ہے، اور محض زنا کی حد صرف کوڑے۔ کوڑے، تازیانے اور رجم کو جمع کرنے پر تو عہدِ نبوی سے لے کر عہدِ عثمانی تک کبھی عمل ہی نہیں ہوا۔ رہا تازیانے اور جلا وطنی کو جمع کرنا، تو اس پر کبھی عمل ہوا ہے اور کبھی نہیں ہوا۔ اس سے مسلکِ حنفی کی صحت صاف ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲۳) ضربِ تازیانہ کی کیفیت کے متعلق پہلا اشارہ خود قرآن کے لفظ فَاجْلِدُوْا میں ملتا ہے۔ جَلْد کا لفظ جِلد (یعنی کھال) سے ماخوذ ہے۔ اس سے تمام اہلِ لغت اور علمائے تفسیر نے یہی معنی لیے ہیں کہ مار ایسی ہونی چاہیے جس کا اثر جلد تک رہے، گوشت تک نہ پہنچے۔ ایسی ضربِ تازیانہ جس سے گوشت کے ٹکڑے اُڑ جائیں، یا

کھال پھٹ کر اندر تک زخم پڑ جائے، قرآن کے خلاف ہے۔

مار کے لیے خواہ کوڑا استعمال کیا جائے یا بید، دونوں صورتوں میں وہ اوسط درجے کا ہونا چاہیے۔ نہ بہت موٹا اور سخت۔ اور نہ بہت پتلا اور نرم۔ مؤطا میں امام مالکؒ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرب تازیانہ کے لیے کوڑا طلب کیا اور وہ کثرت استعمال سے بہت کمزور ہو چکا تھا۔ آپؐ نے فرمایا فوق ھٰذا (اس سے زیادہ سخت لاؤ)۔ پھر ایک نیا کوڑا لایا گیا جو ابھی استعمال سے نرم نہیں پڑا تھا۔ آپؐ نے فرمایا دونوں کے درمیان۔ پھر ایسا کوڑا لایا گیا جو سواری میں استعمال ہو چکا تھا اس سے آپ نے ضرب لگوائی۔ اسی مضمون سے ملتی جلتی روایت ابوعثمان النہدی نے حضرت عمرؓ کے متعلق بھی بیان کی ہے کہ وہ اوسط درجے کا کوڑا استعمال کرتے تھے (احکام القرآن جصاص۔ ج ۳ ص ۳۲۲)۔ گرہ لگا ہوا کوڑا، یا دو شاخہ سہ شاخہ کوڑا بھی استعمال کرنا ممنوع ہے۔

مار بھی اوسط درجے کی ہونی چاہیے۔ حضرت عمرؓ مارنے والے کو ہدایت کرتے تھے کہ لا ترفع (یا لا تخرج) ابطک "اس طرح مار کہ تیری بغل نہ کھلے" یعنی پوری طاقت سے ہاتھ کو تان کر نہ مار۔ (احکام القرآن ابن عربی۔ ج ۲۔ ص ۸۴۔ احکام القرآن جصاص، ج ۳۔ ص ۳۲۲)۔ تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ضرب مُبرّح نہیں ہونی چاہیے یعنی زخم ڈال دینے والی۔ ایک ہی جگہ نہیں مارنا چاہیے بلکہ تمام جسم پر مار کو پھیلا دینا چاہیے، صرف منہ اور شرمگاہ کو (اور حنفیہ کے نزدیک سر کو بھی) بچا لینا چاہیے، باقی ہر عضو پر کچھ نہ کچھ مار پڑنی چاہیے۔ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو کوڑے لگواتے وقت فرمایا "ہر عضو کو اس کا حق دے اور صرف منہ اور شرمگاہ کو بچا لے"۔ دوسری روایت میں ہے "صرف سر اور شرمگاہ کو بچا لے" (احکام القرآن جصاص، ج ۳۔ ص ۳۲۱)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اذا ضرب احدکم فلیتق الوجہ "جب تم میں سے کوئی مارے تو منہ پر نہ مارے"۔ (ابوداؤد)

مرد کو کھڑا کر کے مارنا چاہیے اور عورت کو بٹھا کر۔ امام ابوحنیفہؒ کے زمانے میں کوفے کے قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ایک عورت کو کھڑا کر کے پٹوایا۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے سخت گرفت کی اور علانیہ ان کے فیصلے کو غلط ٹھیرایا (اس سے قانونِ توہینِ عدالت کے معاملے میں بھی امام صاحب کے مسلک پر روشنی پڑتی ہے)۔ ضرب تازیانہ کے وقت عورت اپنے پورے کپڑے پہنے رہے گی، بلکہ اس کے کپڑے اچھی طرح باندھ دیے جائیں گے تاکہ اس کا جسم کھل نہ جائے۔ صرف موٹے کپڑے اتروا دیے جائیں گے۔ مرد کے معاملے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ صرف

پاجامہ پہنے رہے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ قمیص بھی نہ اتروایا جائے گا۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے ایک زانی کو سزائے تازیانہ کا حکم دیا۔ اُس نے کہا "اِس گناہ گار جسم کو اچھی طرح مار کھانی چاہیے" اور یہ کہہ کر وہ قمیص اتارنے لگا حضرت ابوعبیدہ نے فرمایا "اسے قمیص نہ اتارنے دو" (احکام القرآن جصاص، ج ۳، ص ۳۲۲)۔ حضرت علی کے زمانے میں ایک شخص کو کوڑے لگائے گئے اور وہ چادر اوڑھے ہوئے تھا۔

سخت سردی اور سخت گرمی کے وقت مارنا ممنوع ہے۔ جاڑے میں گرم وقت اور گرمی میں ٹھنڈے وقت مارنے کا حکم ہے۔

باندھ کر مارنے کی بھی اجازت نہیں ہے، اِلّا یہ کہ مجرم بھاگنے کی کوشش کرے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں لایحل فی ھٰذہ الامۃ تجرید ولا مدّ۔ "اس امت میں ننگا کرکے اور ٹکٹکی پہ باندھ کر مارنا حلال نہیں ہے۔"

فقہاء نے اس کو جائز رکھا ہے کہ روزانہ کم از کم بیس بیس کوڑے مارے جائیں۔ لیکن اولیٰ یہی ہے کہ یک وقت پوری سزا دے دی جائے۔

مار کا کام اُجڈ جلادوں سے نہیں لینا چاہیے بلکہ صاحبِ علم و بصیرت آدمیوں کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے جو جانتے ہوں کہ شریعت کا تقاضا پورا کرنے کے لیے کس طرح مارنا مناسب ہے۔ ابن قیّم نے زاد المعاد میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت علی، حضرت زبیر، مقداد بن عَمْرو، محمد بن مَسْلمہ، عاصم بن ثابت اور ضحاک بن سُفیان جیسے صلحاء و معززین سے جلّادی کی خدمت لی جاتی تھی (ج ۱، ص ۴۴ - ۴۵)۔

اگر مجرم مریض ہو، اور اس کے صحت یاب ہونے کی امید نہ ہو۔ یا بہت بوڑھا ہو تو سو شاخوں والی ایک ٹہنی، یا سو تیلیوں والی ایک جھاڑو لے کر صرف ایک دفعہ مار دینا چاہیے تاکہ قانون کا تقاضا پورا کر دیا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک بوڑھا مریض زنا کے جرم میں پکڑا گیا تھا اور آپ نے اس کے لیے یہی سزا تجویز فرمائی تھی (احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ)۔ حاملہ عورت کو سزائے تازیانہ دینی ہو تو وضع حمل کے بعد نفاس کا زمانہ گزر جانے تک انتظار کرنا ہوگا۔ اور رجم کرنا ہو تو جب تک اس کے بچے کا دودھ نہ چھوٹ جائے، سزا نہیں دی جاسکتی۔

اگر زنا شہادتوں سے ثابت ہو تو گواہ ضرب کی ابتدا کریں گے، اور اگر اقرار کی بنا پر سزا دی جا رہی ہو تو قاضی خود ابتدا کرے گا، تاکہ گواہ اپنی گواہی کو اور جج اپنے فیصلوں کو کھیل نہ سمجھ بیٹھیں۔ شُراحہ کے مقدمے میں جب حضرت علیؓ نے رجم کا فیصلہ کیا تو فرمایا "اگر اس کے جرم کا کوئی گواہ ہوتا تو اسی کو مار کی ابتدا کرنی چاہیے تھی، مگر اس کو اقرار کی بنا پر سزا دی جا رہی ہے اس لیے میں خود ابتدا کروں گا۔" حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا واجب ہے۔ شافعیہ اس کو واجب نہیں مانتے، مگر سب کے نزدیک اولیٰ یہی ہے۔

ضرب تازیانہ کے قانون کی ان تفصیلات کو دیکھیے اور پھر اُن لوگوں کی جرأت کی داد دیجیے جو اسے تو وحشیانہ سزا کہتے ہیں، مگر وہ سزائے تازیانہ ان کے نزدیک بڑی مہذب سزا ہے جو آج جیلوں میں دی جا رہی ہے۔ موجودہ قانون کی رُو سے صرف عدالت ہی نہیں، جیل کا ایک معمولی سپرنٹنڈنٹ بھی ایک قیدی کو حکم عدولی یا گستاخی کے قصور میں ۳۰ ضرب بید تک کی سزا دینے کا مجاز ہے۔ یہ بید لگانے کے لیے ایک آدمی خاص طور پر تیار کیا جاتا ہے اور وہ ہمیشہ اس کی مشق کرتا رہتا ہے۔ اس غرض کے لیے بید بھی خاص طور پر بھگو بھگو کر تیار کیے جاتے ہیں تاکہ جسم کو چھری کی طرح کاٹ دیں۔ مجرم کو ننگا کر کے ٹکٹکی سے باندھ دیا جاتا ہے تاکہ وہ تڑپ بھی نہ سکے۔ صرف ایک پتلا سا کپڑا اس کے ستر کو چھپانے کے لیے رہنے دیا جاتا ہے اور وہ ٹنکچر آیوڈین سے بھگو دیا جاتا ہے۔ جلاد دور سے بھاگتا ہوا آتا ہے اور پوری طاقت سے مارتا ہے۔ ضرب ایک ہی مخصوص حصّۂ جسم (یعنی سُرین) پر مسلسل لگائی جاتی ہے یہاں تک کہ گوشت قیمہ ہو کر اُڑتا چلا جاتا ہے اور بسا اوقات ہڈی نظر آنے لگتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ طاقتور سے طاقتور آدمی بھی پورے تیس بید کھانے سے پہلے ہی بیہوش ہو جاتا ہے اور اس کے زخم بھرنے میں ایک مدت لگ جاتی ہے۔ اس "مہذب" سزا کو جو لوگ آج جیلوں میں خود نافذ کر رہے ہیں اُن کا یہ منہ ہے کہ اسلام کی مقرر کی ہوئی سزائے تازیانہ کو "وحشیانہ" سزا کے نام سے یاد فرمائیں! پھر ان کی پولیس ثابت شدہ مجرموں کو نہیں بلکہ محض مشتبہ لوگوں کو تفتیش کی خاطر (خصوصاً سیاسی جرائم کے شبہات میں) جیسے جیسے عذاب دیتی ہے وہ آج کسی سے چھپے ہوئے نہیں ہیں۔

(۴) رجم کی سزا میں جب مجرم مر جائے تو پھر اس سے پوری طرح مسلمانوں کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ اس کی تجہیز و تکفین کی جائے گی۔ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ اس کو عزت کے ساتھ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن

کیا جائے گا۔ اس کے حق میں دعائے مغفرت کی جائے گی اور کسی کے لیے جائز نہ ہوگا کہ اس کا ذکر برائی کے ساتھ کرے۔ بخاری میں جابر بن عبداللہ انصاری کی روایت ہے کہ جب رجم سے ماعز بن مالک کی موت واقع ہو گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خیر سے یاد فرمایا اور اس کی نماز جنازہ خود پڑھائی۔ مسلم میں حضرت بریدہ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا استغفروا لماعز بن مالک، لقد تاب توبۃ لو قسمت بین امۃ لوسعتھم۔ "ماعز بن مالک کے حق میں دعائے مغفرت کرو، اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ایک پوری امت پر تقسیم کر دی جائے تو سب کے لیے کافی ہو۔" اسی روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ غامدیہ جب رجم سے مر گئی تو حضورؐ نے خود اس کی نماز جنازہ پڑھائی، اور جب حضرت خالد بن ولید نے اس کا ذکر برائی سے کیا تو آپ نے فرمایا مھلاً یا خالد، فوالذی نفسی بیدہ لقد تابت توبۃ لو تابھا صاحب مکس لغفرلہ۔ "خالد، اپنی زبان روکو، اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، اس نے ایسی توبہ کی تھی کہ اگر ظالمانہ محصول وصول کرنے والا بھی وہ توبہ کرتا تو بخش دیا جاتا۔" ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ماعز کے واقعہ کے بعد ایک روز حضورؐ راستے سے گزر رہے تھے۔ آپ نے دو شخصوں کو ماعز کا ذکر برائی سے کرتے سنا۔ چند قدم آگے چل کر ایک گدھے کی لاش پڑی نظر آئی۔ حضورؐ ٹھیر گئے اور ان دونوں آدمیوں سے کہا "آپ حضرات اس میں سے کچھ نوش جان فرمائیں۔" انھوں نے عرض کیا "یا نبی اللہ اسے کون کھا سکتا ہے؟" آپ نے فرمایا "اپنے بھائی کی آبرو سے جو کچھ آپ ابھی تناول فرما رہے تھے وہ اس کے کھانے کی بہ نسبت بہت بری چیز تھی۔" مسلم میں عمران بن حصین کی روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے غامدیہ کی نماز جنازہ کے موقع پر عرض کیا یا رسول اللہ، کیا اب اس زانیہ کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی؟ آپ نے فرمایا لقد تابت توبۃ لو قسمت بین اھل المدینۃ لوسعتھم۔ "اس نے وہ توبہ کی ہے کہ اگر تمام اہل مدینہ پر تقسیم کر دی جائے تو سب کے لیے کافی ہو۔" بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص کو شراب نوشی کے جرم میں سزا دی جا رہی تھی۔ کسی کی زبان سے نکلا "خدا تجھے رسوا کرے۔" اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ بات نہ کہو، اس کے خلاف شیطان کی مدد نہ کرو۔" ابوداؤد میں اس پر اتنا اور اضافہ ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "بلکہ یوں کہو اللھم اغفرلہ اللھم ارحمہ، خدایا اسے معاف کر دے، خدایا اس پر رحم کر۔" یہ ہے اسلام میں سزا کی اصل روح۔ اسلام کسی بڑے سے بڑے مجرم کو بھی دشمنی کے جذبے سے سزا نہیں دیتا، بلکہ خیر خواہی کے جذبے سے

اور اُن پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملے میں تم کو دامن گیر نہ ہو اگر تم اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔

دیتا ہے، اور جب سزا دے چکتا ہے تو پھر اسے رحمت و شفقت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ یہ کم ظرفی صرف موجودہ تہذیب نے پیدا کی ہے کہ حکومت کی فوج یا پولیس جسے مار دے، اور کوئی عدالتی تحقیقات جس کے مارنے کو جائز ٹھیرا دے، اس کے متعلق یہ تک گوارا نہیں کیا جاتا کہ کوئی اس کا جنازہ اٹھائے یا کسی کی زبان سے اس کا ذکرِ خیر سنا جائے۔ اس پر اخلاقی جرأت (بہ موجودہ تہذیب میں ڈھٹائی کا مہذب نام ہے) کا یہ عالم ہے کہ دنیا کو رواداری کے وعظ سنائے جاتے ہیں۔

(۲۵) محرمات سے زنا کے متعلق شریعت کا قانون تفہیم القرآن جلد اول صفحہ ۳۳۶ پر، اور عملِ قومِ لوط کے متعلق شرعی فیصلہ تفہیم القرآن جلد دوم صفحہ ۵۱-۵۰ پر بیان کیا جا چکا ہے۔ رہا جانور سے فعلِ بد، تو بعض فقہاء اس کو بھی زنا کے حکم میں شمار کرتے ہیں اور اس کے مرتکب کو حدِ زنا کا مستحق ٹھیراتے ہیں، مگر امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زُفر، امام مالک اور امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ زنا نہیں ہے اس لیے اس کا مرتکب تعزیر کا مستحق ہے نہ کہ حدِ زنا کا۔ تعزیر کے متعلق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ اس کا فیصلہ قاضی کی رائے پر چھوڑا گیا ہے، یا مملکت کی مجلسِ شوریٰ ضرورت سمجھے تو اس کے لیے کوئی مناسب حد خود تجویز کر سکتی ہے۔

۳ اولین چیز جو اس آیت میں قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ یہاں فوجداری قانون کو "دین اللہ" فرمایا جا رہا ہے۔ معلوم ہوا کہ صرف نماز اور روزہ اور حج و زکوٰۃ ہی دین نہیں ہیں، مملکت کا قانون بھی دین ہے۔ دین کو قائم کرنے کا مطلب صرف نماز ہی قائم کرنا نہیں ہے بلکہ اللہ کا قانون اور نظامِ شریعت قائم کرنا بھی ہے۔ جہاں یہ چیز قائم نہ ہو وہاں نماز اگر قائم ہو بھی تو گویا ادھورا دین قائم ہوا۔ جہاں اس کو رد کر کے دوسرا کوئی قانون اختیار کیا جائے وہاں کچھ اور نہیں خود دین اللہ رد کر دیا گیا۔

دوسری چیز جو اس میں قابلِ توجہ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی یہ تنبیہ ہے کہ زانی اور زانیہ پر میری تجویز کردہ سزا نافذ کرنے میں مجرم کے لیے رحم اور شفقت کا جذبہ تمہارا ہاتھ نہ پکڑے۔ اس بات کو زیادہ کھول کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں بیان فرمایا ہے: یُؤتیٰ بوالٍ نقص من الحد سوطاً فیقال له لِمَ فعلتَ ذالک فیقول رحمۃً لعبادک۔ فیقال له انت ارحم بهم منی؟ فیؤمر به الی النار۔ ویؤتیٰ بمن زاد سوطاً فیقال له لِمَ فعلتَ

اور ان کو سزا دیتے وقت اہلِ ایمان کا ایک گروہ موجود رہے۔[۴]

فداک؟ فیقول لینتہوا عن معاصیک۔ فیقول انت احکم بھم منی، فیؤمر بہ الی النار" قیامت کے روز ایک حاکم لایا جائے گا جس نے حد میں سے ایک کوڑا کم کر دیا تھا۔ پوچھا جائے گا یہ حرکت تو نے کیوں کی تھی؟ وہ عرض کرے گا آپ کے بندوں پر رحم کھا کر۔ ارشاد ہوگا اچھا، تو ان کے حق میں مجھ سے زیادہ رحیم تھا! پھر حکم ہوگا لے جاؤ اسے دوزخ میں۔ ایک اور حاکم لایا جائے گا جس نے حد پر ایک کوڑے کا اضافہ کر دیا تھا۔ پوچھا جائے گا تو نے یہ کس لیے کیا تھا؟ وہ عرض کریگا تاکہ لوگ آپ کی نافرمانیوں سے باز رہیں۔ ارشاد ہوگا اچھا، تو ان کے معاملے میں مجھ سے زیادہ حکیم تھا! پھر حکم ہوگا لے جاؤ اسے دوزخ میں" (تفسیر کبیر۔ ج ۶۔ ص ۲۲۵)۔ یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ کمی بیشی کا عمل یا مصلحت کی بنا پر ہو۔ لیکن اگر کہیں احکام میں رد و بدل مجرموں کے مرتبے کی بنا پر ہونے لگے تو پھر یہ ایک بدترین جرم ہے۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں فرمایا "لوگو، تم سے پہلے جو امتیں گزری ہیں وہ ہلاک ہو گئیں اس لیے کہ جب ان میں کوئی عزت والا چوری کرتا تو وہ اسے چھوڑ دیتے تھے اور جب کوئی کمزور آدمی چوری کرتا تو اس پر حد جاری کرتے تھے"۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا "ایک حد جاری کرنا اہلِ زمین کے لیے چالیس دن کی بارش سے زیادہ مفید ہے" (نسائی و ابن ماجہ)۔

بعض مفسرین نے اس آیت کا مطلب یہ لیا ہے کہ مجرم کو جرم ثابت ہونے کے بعد چھوڑ نہ دیا جائے ورنہ سزا میں کمی کی جائے، بلکہ پورے سو کوڑے مارے جائیں۔ اور بعض نے یہ مطلب لیا ہے کہ ہلکی مار نہ ماری جائے جس کی کوئی تکلیف ہی مجرم محسوس نہ کرے۔ آیت کے الفاظ دونوں مفہوموں پر حاوی ہیں، بلکہ حق یہ ہے کہ دونوں ہی مراد معلوم ہوتے ہیں۔ اور مزید براں یہ مراد بھی ہے کہ زانی کو وہی سزا دی جائے جو اللہ نے تجویز فرمائی ہے، اور کسی اور سزا سے نہ بدل دیا جائے۔ کوڑوں کے بجائے کوئی اور سزا دینا اگر رحم اور شفقت کی بنا پر ہو تو معصیت ہے اور اگر اس خیال کی بنا پر ہو کہ کوڑوں کی سزا ایک وحشیانہ سزا ہے تو یہ قطعی کفر ہے جو ایک لمحہ کے لیے بھی ایمان کے ساتھ ایک سینے میں جمع نہیں ہو سکتا۔ خدا کو خدا بھی ماننا اور اس کو معاذ اللہ وحشی بھی کہنا صرف انہی لوگوں کے لیے ممکن ہے جو ذلیل ترین قسم کے منافق ہیں۔

[۴] یعنی سزا علی الاعلان عام لوگوں کے سامنے دی جائے، تاکہ ایک طرف مجرم کو فضیحت ہو اور دوسری طرف

زانی نکاح نہ کرے مگر زانیہ کے ساتھ یا مشرکہ کے ساتھ۔ اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک۔ اور یہ حرام کر دیا گیا ہے اہل ایمان پر۔ ۵

عوام الناس کو نصیحت۔ اس سے اسلام کے نظریۂ سزا پر واضح روشنی پڑتی ہے۔ سورۂ مائدہ میں چوری کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ "ان کے کیے کا بدلہ اور اللہ کی طرف سے جرم کو روکنے والی سزا" (رکوع ۶)۔ اور اب یہاں ہدایت کی جا رہی ہے کہ زانی کو علانیہ لوگوں کے سامنے عذاب دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی قانون میں سزا کے تین مقصد ہیں۔ اول یہ کہ مجرم سے اس زیادتی کا بدلہ لیا جائے اور اس کو اس برائی کا مزا چکھایا جائے جو اس نے کسی دوسرے شخص یا معاشرے کے ساتھ کی تھی۔ دوم یہ کہ اسے اعادۂ جرم سے باز رکھا جائے۔ سوم یہ کہ اس کی سزا کو ایک عبرت بنا دیا جائے تاکہ معاشرے میں جو دوسرے لوگ برے میلانات رکھنے والے ہوں ان کے دماغ کا آپریشن ہو جائے اور وہ اس طرح کے کسی جرم کی جرأت نہ کر سکیں۔ اس کے علاوہ علانیہ سزا دینے کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں حکام سزا دینے میں بے جا رعایت یا بے جا سختی کرنے کی کم ہی جرأت کر سکتے ہیں۔

۵ یعنی زانی (غیر تائب) کے لیے اگر موزوں ہے تو زانیہ ہی موزوں ہے، یا پھر مشرکہ۔ کسی مومنہ صالحہ کے لیے وہ موزوں نہیں ہے، اور حرام ہے اہل ایمان کے لیے کہ وہ جانتے بوجھتے اپنی لڑکیاں ایسے فاجروں کو دیں۔ اسی طرح زانیہ (غیر تائبہ) عورتوں کے لیے اگر موزوں ہیں تو انہی جیسے زانی، یا پھر مشرک۔ کسی مومن صالح کے لیے وہ موزوں نہیں ہیں، اور حرام ہے مومنوں کے لیے کہ جن عورتوں کی بدچلنی کا حال انہیں معلوم ہو ان سے وہ دانستہ نکاح کریں۔ اس حکم کا اطلاق صرف انہی مردوں اور عورتوں پر ہوتا ہے جو اپنی بری روش پر قائم ہوں۔ جو لوگ توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لیں ان پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ توبہ و اصلاح کے بعد "زانی" ہونے کی صفت ان کے ساتھ لگی نہیں رہتی۔

زانی کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کا مطلب امام احمد بن حنبل نے یہ لیا ہے کہ سرے سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد محض ممانعت ہے، نہ یہ کہ اس حکم ممانعت کے خلاف اگر کوئی نکاح کرے تو وہ قانوناً نکاح ہی نہ ہو اور اس نکاح کے باوجود فریقین زانی شمار کیے جائیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ایک قاعدۂ کلیہ

کے طور پر ارشاد فرمائی ہے کہ الحرام لا یحرّم الحلال، "حرام حلال کو حرام نہیں کر دیتا" (طبرانی، دارقطنی)، یعنی ایک غیر قانونی فعل کسی دوسرے قانونی فعل کو غیر قانونی نہیں بنا دیتا لہٰذا کسی شخص کا ارتکابِ زنا اس بات کا موجب نہیں ہو سکتا کہ وہ نکاح بھی کرے تو اس کا شمار زنا ہی میں ہو اور معاہدۂ نکاح کا دوسرا فریق جو بدکار نہیں ہے، وہ بھی بدکار قرار پائے۔ اصولاً بغاوت کے سوا کوئی غیر قانونی فعل اپنے مرتکب کو خارج از حدودِ قانون (OUTLAW) نہیں بنا دیتا ہے کہ پھر اس کا کوئی فعل بھی قانونی نہ ہو سکے۔ اس چیز کو نگاہ میں رکھ کر اگر آیت پر غور کیا جائے تو اصل منشا صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی بدکاری جانی بوجھی ہو ان کو نکاح کے لیے منتخب کرنا ایک گناہ ہے جس سے اہلِ ایمان کو پرہیز کرنا چاہیے، کیونکہ اس سے بدکاروں کی ہمت افزائی ہوتی ہے، حالانکہ شریعت انہیں معاشرے کا ایک مکروہ اور قابلِ نفرت عنصر قرار دینا چاہتی ہے۔

اسی طرح اس آیت سے یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ زانی مسلم کا نکاح مشرک عورت سے، اور زانیۂ مسلمہ کا نکاح مشرک مرد سے صحیح ہے۔ آیت کا منشا دراصل یہ بتانا ہے کہ زنا ایسا سخت قبیح فعل ہے کہ جو شخص مسلمان ہوتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے وہ اس قابل نہیں رہتا کہ مسلم معاشرے کے پاک اور صالح لوگوں سے اس کا رشتہ ہو۔ اسے یا تو اپنے ہی جیسے زانیوں میں جانا چاہیے، یا پھر ان مشرکوں میں جو سرے سے احکام الٰہی پر اعتقاد ہی نہیں رکھتے۔

آیت کے منشا کی صحیح ترجمانی وہ احادیث کرتی ہیں جو اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ مسند احمد اور نسائی میں عبداللہ بن عَمرو بن عاص کی روایت ہے کہ ایک عورت اُمِ مَہزول نامی تھی جو قحبہ گری کا پیشہ کرتی تھی۔ ایک مسلمان نے اس سے نکاح کرنا چاہا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی۔ آپ نے منع فرمایا اور یہی آیت پڑھی۔ ترمذی اور ابوداؤد میں ہے کہ مَرثَد بن ابی مَرثَد ایک صحابی تھے جن کے زمانۂ جاہلیت میں مکّے کی ایک بدکار عورت عِناق سے ناجائز تعلقات رہ چکے تھے۔ بعد میں انہوں نے چاہا کہ اس سے نکاح کریں اور حضور سے اجازت مانگی۔ دو دفعہ پوچھنے پر آپ خاموش رہے تیسری دفعہ پھر پوچھا تو آپ نے فرمایا یا مرثد: الزانی لا ینکح الا زانیۃ او مشرکۃ فلا تنکحھا۔ اس کے علاوہ متعدد روایات حضرت عبداللہ بن عُمر اور حضرت عَمّار بن یاسر سے منقول ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو شخص دیّوث ہو (یعنی جسے معلوم ہو کہ اس کی بیوی بدکار ہے اور یہ جان کر بھی وہ اس کا شوہر بنا رہے) وہ جنت میں داخل نہیں ہو سکتا" (احمد، نسائی، ابوداؤد طیالسی)۔ شیخین، ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا طرزِ عمل یہ رہا ہے کہ جو غیر شادی شدہ مرد و عورت زنا کے الزام میں گرفتار ہوتے ان کو وہ پہلے سزائے تازیانہ دیتے تھے اور پھر انہی کا آپس میں نکاح کر دیتے

تھے۔ ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک روز ایک شخص بڑی پریشانی کی حالت میں حضرت ابوبکرؓ کے پاس آیا اور کچھ اس طرح بات کرنے لگا کہ اس کی زبان پوری طرح کھلتی نہ تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ اسے الگ لے جا کر معاملہ پوچھو۔ حضرت عمرؓ کے دریافت کرنے پر اس نے بتایا کہ ایک شخص اس کے ہاں مہمان کے طور پر آیا تھا، وہ اس کی لڑکی سے ملوث ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے کہا قبحک اللہ۔ الا سترت علی ابنتک "تیرا بُرا ہو۔ تو نے اپنی لڑکی کا پردہ ڈھانک نہ دیا؟" آخر کار لڑکے اور لڑکی پر مقدمہ قائم ہوا، دونوں پر حد جاری کی گئی اور پھر ان دونوں کا باہم نکاح کر کے حضرت ابوبکرؓ نے ایک سال کے لیے ان کو شہر بدر کر دیا۔ ایسے ہی اور چند واقعات قاضی ابوبکر ابن العربی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں نقل کیے ہیں (جلد ۲۔ص ۸۶)۔

اعلان ۱

مجھے "ترجمان القرآن" کے مندرجہ ذیل پرچوں کی ضرورت ہے جن اصحاب کے پاس موجود ہوں اور وہ ان کو دینا چاہیں براہِ مہربانی براہِ راست مجھے مطلع فرمائیں بمعہ قیمت کے جو وہ لینا چاہیں۔ میں انشاءاللہ تعالیٰ ان سے منگوالوں گا۔

جلد ۱۳ - عدد ۱، ۲، ۳، ۴، ۶ = ۵ عدد	جلد ۲۱ - عدد ۱، ۲ = ۲ عدد
جلد ۱۵ - عدد ۳، ۴ = ۲ عدد	جلد ۲۲ - عدد ۳، ۴ = ۲ عدد
جلد ۱۹ - عدد ۴، ۵، ۶ = ۳ عدد	جلد ۲۵ - عدد ۵، ۶ = ۲ عدد
جلد ۲۰ - عدد ۵، ۶ = ۲ عدد	جلد ۳۰ - عدد ۱، ۲ = ۲ عدد

ڈاکٹر محمد عظیم خاں، سابق سول سرجن گوجرانوالہ

اعلان ۲

مارچ اپریل ۵۵ء کے ترجمان القرآن کے ضرورتمند حضرات مکتبہ تعمیر انسانیت، فریئر روڈ سکھر سے منگوا سکتے ہیں

"انسان کا مرتبہ و مقام"

اسلام کی نگاہ میں

(نعیم صدیقی)

[مورخہ ۱۲ اکتوبر ۸۵ء کو ایک مسیحی تنظیم "اخوت انسانیہ" لاہور کی دعوت پر وائی ایم سی اے ہال میں یہ مضمون "میرا مذہب اور شخصیت انسانی کی قدر" کے زیر عنوان پڑھا گیا تھا۔ اب اسے نئے عنوان کے تحت اشاعت کے لیے دیا جا رہا ہے۔ میں نے ضروری حوالے حاشیہ میں درج کر دیے ہیں۔ امید ہے کہ یہ مضمون اسلام کی بنیادی دعوت کو غیر مسلم جماعتوں تک پہنچانے میں مفید ذریعہ بن سکے گا۔ (ن۔ ص)]

جناب صدر و برادران انسانیت!

میں نے خوب اچھی طرح جھانٹ پرکھ کر اپنی پوری زندگی جس مذہب انسانیت کے حوالے کی ہے اس کا نام ہے امن و سلامتی کا مذہب!

کسی بھی مذہب پر غور کرتے ہوئے سب سے پہلے دو ہی بنیادی حقیقتیں دیکھی جاتی ہیں: ایک یہ کہ اس نے خدا کا تصور کیا دلایا ہے، دوسرے یہ کہ اس نے انسان کو کیا مقام دیا ہے؟ جہاں خدا کا تصور ناقص یا خلاف حقیقت ہو گا وہاں انسان بھی اپنے اصل مرتبہ و مقام سے ہٹا ہوا ملے گا۔ اور جہاں انسان کو اس کے شایان شان درجہ نہ دیا گیا ہو وہاں خدا کا تصور بھی صحیح اور مطابق حقیقت نہیں ہو سکتا۔ کسی مذہب کے تصور خدا کی کسوٹی اس کا تصور انسان ہے۔ چونکہ مذہب کا مقصود انسانی زندگی کو بنانا سنوارنا ہے، اس لیے مذاہب کی جانچ میں یہ سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ وہ انسان اور انسانی زندگی کو کیا درجہ دیتے ہیں۔ آدمی کو جس نظام فکر و عمل کی طرف پکارئیے اس کی خودی یہ دریافت کیے بغیر نہیں رہ سکتی ہے کہ اس نظام میں میرا مقام کیا ہے؟ مادی کائنات کے اسٹیج پر زندگی کی تمثیل پیش کرنے میں میرے لیے کیا پارٹ تجویز کیا گیا ہے؟ آفرینش کی اس بھری مجلس میں میری نشست کہاں ہے؟

میں نے جس مذہب انسانیت کا دامن تھاما ہے اس نے انسان کو سلطنت کائنات میں خدا کے نائب اور خلیفہ[1] اور نمائندہ کی پوزیشن دی ہے۔ خدا کی اور ساری مخلوق اور رعیت اطاعت و عبادت کے ایک جبری ڈسپلن میں کسی ہوئی ہے[2] لیکن نوع انسانی کو اخلاقی و تمدنی زندگی کے دائرے میں محدود خود مختاری (LIMITED AUTONOMY) سے نوازا گیا ہے۔ خدا نے اس نوع کو اپنی طرف سے ایک روح[3] ودیعت کی ہے، اپنی صفات کا ایک پرتو اس پر ڈالا ہے، علم و شعور کا ایک نور اسے دیا ہے[4] اور پھر ارادے کی فاعلانہ قوت دے کر اسے زندگی کی امتحان گاہ میں اتار دیا ہے۔ تمام اجرام اور اجسام اور عناصر اور قویٰ کو اس کی ضروریات پوری کرنے میں لگا دیا ہے اور بے شمار مادی ذرائع و وسائل اس کے چارج میں دے دیئے گئے ہیں[5]۔ پوری سہولتیں انسان کو پہنچا دی گئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو خدا کے سامنے جواب دہ سمجھتے ہوئے اپنی زندگی کو بنائے سنوارے اور ترقی کے راستوں پر جتنا بڑھ سکتا ہو آگے بڑھتا جائے۔ خلافت و نیابت کا یہ مقام پاکر آدمی عزت نفس (SEFRESPECT) اور ذمہ دارانہ حیثیت کے احساس سے مالا مال ہو جاتا ہے۔

میرا مذہب انسانی شرف کی دوسری بنیاد یہ سامنے لاتا ہے کہ انسان کو بہترین ساخت پر اٹھایا گیا ہے[6]۔ اس کی فطرت میں کوئی رخنہ نہیں چھوڑا گیا، اس کے خمیر میں کوئی برائی حل نہیں کر دی گئی، کوئی گناہ اس کے سر پیدائشی طور پر چپکا نہیں دیا گیا، بدی کا کوئی موروثی حساب ایسا نہیں ہے جو نسلاً بعد نسلٍ ایک ایک آدمی زاد کے کھاتے میں منتقل ہوتا چلا آ رہا ہو۔ ایک بے داغ فطرت ہے جس کے اندر زندگی کے مختلف رجحانات اور تقاضوں کو اعتدال اور توازن کے ساتھ سمویا گیا ہے۔ یہ آزادانہ فیصلہ کے تحت اقدام کرنے والی فطرت ہے جس پر نہ نیکی زبردستی ٹھونسی جاتی ہے

---

[1] انی جاعل فی الارض خلیفہ۔ (البقرہ ۳۰)۔

[2] ولہ اسلم من فی السموات والارض طوعاً وکرھاً والیہ یرجعون۔ (آل عمران ۸۳)

[3] ونفخت فیہ من روحی۔ (الحجر ۲۹ ص ۷۲)

[4] وعلم آدم الاسماء کلھا۔ (البقرہ ۳۱)

[5] وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ (الجاثیہ ۱۳)

[6] لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔ (التین ۴)

نہ بُرائی جبراً ٹھونسی جاتی ہے۔ اس معنی میں انسان کی ساخت بہترین ساخت ہے۔ انسانی فطرت کا یہ تصور جب میرے سامنے آتا ہے تو اپنے اوپر میرا اعتماد قائم ہوتا ہے اور نوعِ انسانی کا شرف و وقار میری نگاہوں میں بہت بڑھ جاتا ہے۔

انسانی زندگی کی بہترین ساخت ہی کو نمایاں کرنے کے لیے میرے مذہب نے انسانِ اول کی سرگذشت بیان کی ہے۔ جنت میں بہ طور سزا کا دور گذارتے ہوئے اس سے جو لغزش ہوئی تھی، اس کے بارے میں میرے مذہب کا بیان یہ ہے کہ ایک تو وہ دیدہ دانستہ نہ تھی بلکہ غلط فہمی اور ناتجربہ کاری کی وجہ سے سرزد ہوئی، دوسرے اس کے اندر زیادہ اونچے مراتب اور ابدی زندگی پانے کا اعلیٰ مقصد کارفرما تھا۔[1] تیسرے یہ کہ لغزش پر باغیانہ اکڑ پیدا ہونے کے بجائے اس کے فوراً ہی بعد احساسِ ندامت ہوا اور آدم اپنی زوجہ سمیت خدا کے سامنے معافی کے خواستگار بن کر حاضر ہو گئے۔[2] اختیار کے استعمال کے اس پہلے تلخ تجربے کے بعد اولین انسانی جوڑا ابدی کی شیطانی طاقتوں کے بارے میں پوری طرح چوکنا ہو گیا اور ایک پاکیزہ زندگی کی تعمیر کا نیا عزم لے کر میدانِ مقابلہ میں اُتر گیا۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ ایک با اختیار مخلوق کے لیے اس سے زیادہ اونچی فطرت کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اپنا فرض ادا کرنے میں اگر کبھی اس سے بھول چوک ہو جائے تو وہ اس کا احساس کرے اور پھر اپنی اصلاح پر آمادہ ہو جائے۔

میرے مذہب کی تعلیم کی رُو سے انسانی شرف و عظمت کا اتنا پاس کیا گیا ہے کہ انسانوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے ہمیشہ خود انسان ہی ذریعہ بنائے گئے۔ آدمؑ سے ابراہیم علیہ السلام تک اور ابراہیم علیہ السلام سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک جو ہزارہا پیغمبر اور رسول قوم قوم اور دیس دیس میں ہماری تعلیم و تربیت کے لیے مامور کیے گئے وہ سب کے سب گوشت پوست کے بنے ہوئے انسان ہی تھے۔ اس کام کے لیے نہ تو خدا کو خود اُتر کے آنا پڑا، نہ فرشتے ہی مقرر کیے گئے اور نہ کسی دوسری مخلوق کو یہ منصب دیا گیا!

پھر دیکھیے کہ میرے مذہب کا خطاب کسی ایک گروہ اور نسل اور قوم کے لیے خاص نہیں ہوا بلکہ وہ ساری انسانیت کے لیے عام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بنی نوعِ انسان ایک گھرانا اور ایک برادری ہیں۔[3] اس نے کسی خاص

---

[1] فوسوس لهما الشيطان ... وقال ما نهٰكما ربكما عن هٰذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخٰلدين۔ (الاعراف۔ ۲۰) [2] قالا ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخٰسرين (الاعراف۔ ۲۳)

[3] كان الناس امة واحدة (البقرہ ۲۱۳)

عنصر کو اپنا چہیتا اور لاڈلا بنا کر نہیں پکارا۔ بلکہ "اے انسان" اور "اے لوگو" کہہ کر ساری اولادِ آدم کو سچائی اور نیکی کا پیغام یکساں سنایا ہے۔ وہ سورج اور ہوا اور بارش کی طرح اپنا فیضان عام رکھتا ہے۔ وہ انسانیت کے مقابلے میں اور کسی چیز کو وجہ احترام نہیں مانتا۔ وہ ان ساری تقسیموں سے انکار کرتا ہے جو انسان اور انسان کو آپس میں کاٹتی اور ان میں چھوٹی اور اونچ نیچ پیدا کرتی ہیں۔ وہ ایک ہی تقسیم کو مانتا ہے اور عزت و ذلت کا ایک ہی معیار تسلیم کرتا ہے یعنی کون سچائی اور نیکی میں آگے ہے اور کون پیچھے ہے[2]۔ حد یہ کہ وہ مذہبی جتھابندیوں اور ان کے نمائشی سائن بورڈوں کو بھی کوئی وزن نہیں دیتا[3]، بلکہ جو لوگ خود اس کا اپنا ٹھپہ ماتھے پر لگا کے آتے ہیں انہیں بھی وہ مجرد ظاہری ٹھپے کی بنا پر قابلِ قدر نہیں مانتا۔ وہ صرف یہ پوچھتا ہے کہ تم چاہے کوئی سے ہو چاہے کالے، تم چاہے سامی ہو یا حامی تم چاہے مرد ہو یا عورت، بتاؤ کہ سچا ایمان اور کھرا کردار کس کے پاس ہے! وہ یہاں تک کہتا ہے کہ جس نے انسانیت کو کاٹنے والی جاہلی عصبیتوں کا نعرہ بلند کیا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں[4]۔

میرا مذہب انسان کی فطرت سے حسنِ ظن رکھتا ہے۔ اس کے دل و دماغ پر اعتماد کرتا ہے اور اس کے فطری حقِ خودارادیت کا پورا پورا احترام کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اس سے اپنی بات جبر و اکراہ سے نہیں منواتا، بلکہ اس کی عقل کے سامنے سوچنے اور سمجھنے کے لیے سارا مواد رکھ دیتا ہے اور صاف صاف سنا دیتا ہے کہ عقیدے اور مذہب کے بارے میں کسی کو کسی پر زبردستی کرنے کا حق نہیں[5]۔ وہ پیچ در پیچ عقیدوں کی بھول بھلیوں میں نہیں ڈالتا، وہ کچھ اوٹ پٹانگے نظریوں پر آنکھیں بند کر کے ایمان لانے کا مطالبہ نہیں کرتا، وہ شعبدوں سے مسحور نہیں کرتا اور دماغی گتھیوں کے دنگل جما کر لوگوں کو مغالطوں میں نہیں ڈالتا بلکہ سیدھا سیدھا افہام و تفہیم کا طریقہ اختیار کرتا ہے[6]۔ وہ زندگی کے

---

[1] یا ایہا الانسان (الانفطار ۶۔ الانشقاق ۶) یا ایہا الناس (البقرہ ۲۱۔ ۱۶۸۔ النساء ۱۔ ۱۷۰۔ ۱۷۵۔ یونس ۵۷۔ ۱۰۴۔ ۱۰۸۔ الحج ۱۔ ۵۔ ۴۹۔ السجدہ ۳۳۔ فاطر ۳۔ ۵۔ ۱۵۔ الحجرات ۱۳۔)

[2] ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم (الحجرات ۱۳) لیس لاحد فضل علی احد الا بدین او عمل صالح (الحدیث، مسند امام احمد)

[3] ان الذین امنوا والذین ... من امن باللہ والیوم الآخر فلھم اجرھم عند ربھم (البقرہ ۶۲)

[4] من قاتل تحت رایۃ عمیۃ یغضب لعصبیۃ او یدعو الی عصبیۃ او ینصر عصبیۃ فقتل فقتلۃ جاھلیۃ (مسلم، نسائی)

[5] لا اکراہ فی الدین (البقرہ ۲۵۶)۔ [6] قد بینا لکم الآیات لعلکم تعقلون (الحدید ۱۷)

دوراہے پر کھڑے ہو کر آدمی کو حق اور باطل کے دونوں راستوں سے آگاہ کر دیتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ جی چاہے تو اُس ہاتھ مڑو اور جی چاہے تو اِس ہاتھ اقدام کرو[1]۔ میرا مذہب دنیا کے ہر سیاسی نظام کی طرح سیاست کے دائرے میں بلاشبہ قوت کا استعمال کرتا ہے، لیکن عقیدہ و مذہب کے دائرے میں وہ دلیل کے سوا کسی دوسری طاقت کی ایک رمق بھی استعمال نہیں کرتا۔ یہ انسانی اختیار کا احترام ہے اور اس کی آزادیٔ ضمیر کی پاسبانی ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی مذہب نے لٹھ چلا کر بات منوانے کا طریقہ اختیار کیا ہو تو وہ گویا انسانی شرف و احترام کا خاتمہ کر کے رکھ دے گا۔

میں اپنے مذہب سے اس لیے بھی محبت کرتا ہوں کہ یہ مجھے ایک خدا کی بارگاہ پر پہنچا کر دوسری تمام بارگاہوں سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ یہ انسان کے سامنے ایک ہی مرکزِ رجوع ایسا رکھتا ہے جس کے سامنے سجدۂ عبادت بھی گزارنا ہے، جس کے آگے دامنِ دعا بھی پھیلانا ہے[2] اور جس سے پوری کی پوری زندگی کی ہدایت اور ضابطہ[3] اور قانون بھی لینا ہے۔ یہاں مذہب اور دنیاداری کی تقسیم نہیں، یہاں خدا اور قیصر کے درمیان کوئی بٹوارہ نہیں، یہاں پبلک اور پرائیویٹ دو زندگیاں نہیں۔ ایک ہی زندگی ہے اور اس کا ایک ہی مالک و فرمانروا ہے۔ یہ تصورِ توحید انسان کو خودداری اور شرف کے اونچے مرتبے پر پہنچا دیتا ہے۔ خدا اور انسان کے درمیان یہاں کوئی پردہ اور روک حائل نہیں، یہاں بیچ میں کوئی واسطہ اور سفارشی اور وکیل نہیں، یہاں مذہبی اجارہ داروں کے کسی طبقہ کی اتھارٹی نہیں چلتی، یہاں پروہتوں اور پجاریوں کی مسندیں راستے میں رکاوٹ نہیں ڈالتیں۔ یہاں خدا اپنے بندوں کو پکار پکار کر کہتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ ہوں[4]، میں تمہارے قریب ہوں[5]، مجھ سے براہِ راست رابطہ پیدا کرو۔ یہ تصورِ توحید انسان کو خدا سے اتنا قریب کر دیتا ہے کہ اس کی قدر و قیمت خود اپنی نگاہوں میں بہت بڑھ جاتی ہے۔

میرا مذہب آدمی کو ایسی مذہبی زندگی میں نہیں ڈالتا جو اسے ذلت و کہتری کے احساس میں مبتلا کر دے۔ وہ

---

۱ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر۔ (الکہف۔ ۲۹)

۲ اياك نعبد واياك نستعين۔ (الفاتحہ۔ ۴)

۳ إنّ هدى اللهِ هو الهُدىٰ۔ (الانعام۔ ۷۱)

۴ هو معكم اين ما كنتم (الحديد۔ ۴)۔ ۵ واذا سألك عبادى عنّى فانّى قريب (البقرہ۔ ۱۸۶)

اسے ایک مضحکہ اور تماشا نہیں بناتا ۔ وہ اسے گندا اور ننگ و دھڑنگ رہنا نہیں سکھاتا ، وہ اسے اپنے دور سے پیچھے گھسٹتے رہنے کا درس نہیں دیتا ۔ وہ نہیں کہتا کہ خدا کو حاصل کرنے کے لیے دنیا کی ساری ذمہ داریوں کو تج کر جنگلوں میں ٹکریں مارتے پھرو ، وہ نہیں سکھاتا کہ نیک بننے کے لیے آدمی کو تمدنی فرائض سے بھاگ کر عبادت گاہ کی تاریک کوٹھری میں چشم و گوش بند کرکے پڑ رہنا چاہیے[1] ۔ بخلاف اس کے میرا مذہب متمدن انسان کا مذہب ہے ۔ وہ اسے صاف ستھرا ، خوش ذوق اور خوش پوش[2] دنیا کے کاموں میں مصروف[3] ، تمام انسانی رشتوں کے حق ادا کرتا ہوا[4] ، معاشی جد و جہد میں سرگرم[5] ، علم و فکر کے لحاظ سے ترقی کی راہ پہ گامزن[6] ، اور مشکلات اور رکاوٹوں کے خلاف مصروف جہاد دیکھنا چاہتا ہے[7] ۔ وہ صرف یہ تقاضا کرتا ہے کہ ساری اجتماعی سرگرمیاں خدا کے مقرر کردہ اخلاقی و قانونی حدود کے اندر رہنی چاہئیں[8] ۔ ظاہر ہے کہ اس تصور مذہب کے تحت انسان کو اپنی قدر و منزلت کا ایک نیا احساس حاصل ہوتا ہے ۔

میرے مذہب انسانیت میں انسانی جان کا احترام نظام تمدن کی ایک اہم بنیاد ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جس کسی نے کسی ایک انسانی جان کو بھی قانونی حق کے بغیر ہلاک کیا اس نے گویا ساری انسانیت کو ہلاکت کے خطرے میں ڈال دیا[9] ۔ اس معاملے میں میرا مذہب اتنا حساس ہے کہ اگر اس کا کوئی بڑے سے بڑا ماننے والا اس مذہب کے کسی مخالف کو بھی ناحق قتل کر دے تو وہ اس اپنے آدمی کے خلاف قانونی کارروائی پوری کیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ جان کے بعد دوسرے درجے پر میرے مذہب میں انسانی ملکیت کا احترام بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور کسی

۱ ۔ رہبانیۃ ابتدعوہا ما کتبناہا علیہم (الحدید ۔ ۲۷) ۲ ۔ المسلم الذی یخالط الناس ویصبر علی ما اذاہم (ترمذی)

۲ ۔ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق (الاعراف ۔ ۳۲) ۔

۳ ۔ لا تنس نصیبک من الدنیا (القصص ۔ ۷۷) ۔

۴ ۔ وبالوالدین احسانا وبذی القربی والیتمی والمسکین والجار ذی القربی والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبیل وما ملکت ایمانکم (النساء)

۵ ۔ وابتغوا من فضل اللہ (الجمعہ ۔ ۱۰) ۶ ۔ اطلبوا العلم ولو کان بالصین وطلب العلم فریضۃ علی کل مسلم (مشہور حدیث)

۷ ۔ احرص علی ما ینفعک واستعن باللہ ولا تعجز (الحدیث) ریاض الصالحین ۔ باب فی المجاہدہ ۔

۸ ۔ والحافظون لحدود اللہ (التوبہ ۔ ۱۱۲) ۔

۹ ۔ من قتل نفسا بغیر نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعا (المائدہ ۔ ۳۲) ۔

بڑی سے بڑی طاقت کی مجال نہیں کہ اس کے نظام میں کسی دوسرے کا ایک تنکا بھی ناروا طور پر سرکے[1]۔ اسی طرح بلا امتیاز وہ ہر انسان کی عزت و عصمت کا محافظ بن کر سامنے آتا ہے۔ پھر وہ رائے اور خیال کی آزادی کے حق کا پاسبان ہے اور ایک ایک فرد کے لیے وہ کوئی رائے رکھنے اور اسے ظاہر کرنے کا، کسی عقیدے کو اختیار کرنے اور اس کے مطابق مذہبی عبادات و مراسم بجا لانے کا، اور حکمران طاقت سے اختلاف کرنے اور اس پر تنقید کرنے کا پورا پورا حق تسلیم کرتا ہے۔ انسانی آزادی کا اسے اس حد تک احترام ملحوظ ہے کہ وہ باضابطہ قانونی کارروائی کے ذریعے جرم ثابت ہوئے بغیر کسی شخص کو قید کرنے، یا اس کی نقل و حرکت پر پابندیاں عائد کرنے کا کسی کو حق نہیں دیتا[2]۔ پھر وہ بلا امتیاز تمام انسانوں کو قانون کی نگاہ میں ایسی معیاری مساوات عطا کرتا ہے کہ ایک معمولی شہری اور صدر حکومت کو اس نے عالم واقعہ میں ایک سطح پر لا کھڑا کیا[3]۔ پھر میرا مذہب اپنے ماننے والوں کے منظم معاشرہ کو ایک ایسا نظام معیشت قائم کرنے کی تعلیم دیتا ہے جو سارے نسلی اور مذہبی امتیازات سے بالاتر ہو کر محتاج اور ضرورت مند کو سہارا بہم پہنچائے[4]۔ چنانچہ میرے مذہب کے ماننے والے ایک مثالی حکمران نے ایک مرتبہ ایک بڈھے عیسائی کو بھیک مانگتے دیکھا تو ماتحت کارکنوں کو ڈانٹا اور اسی لمحے سرکاری خزانے سے اس کے نام وظیفہ جاری کرنے کی ہدایت دی[5]۔ پھر انسانی احترام کی یہ حد ہے کہ اپنے دشمن سے میدان جنگ میں لڑتے ہوئے بھی میرا مذہب مجھے اس سے روکتا ہے کہ میں عورتوں اور بڈھوں اور بچوں اور عام شہری آبادی پر ہاتھ اٹھاؤں کسی کا چہرہ مسخ کروں اور کسی کی نعش کی بے حرمتی کروں[6]۔

---

[1] ولیس للامام ان یخرج شیئاً من احد الا بحق ثابت معروف (کتاب الخراج ص ۔)

[2] لا یوسر رجل فی الاسلام بغیر العدل (قول عمرؓ۔ موطا۔ باب الشرط الشاہد)

[3] یا علی اذا جلس الیک الخصمان فلا تقض بینهما حتی تسمع من الآخر کما سمعت من الاول (الحدیث) ابوداؤد، ترمذی

[4] وفی اموالہم حق للسائل والمحروم (الذاریات ۱۹)

[5] فتوح جلد دوم ص۲۱۱ - بحوالہ کتاب الخراج ص۸۵

[6] نہی رسول اللہ صلعم عن قتل النساء والصبیان (السنن للنسائی)، اذا قاتل احدکم فلیجتنب الوجہ (الحدیث) "نہی رسول اللہ صلعم عن قتل الصبر (الحدیث ابوداؤد)" نہی رسول اللہ صلعم عن النہبی والمثلۃ (الحدیث۔ بخاری)

میرا مذہب انسانوں کی خدمت کا ایک وسیع پروگرام میرے سامنے رکھتا ہے اور دوسروں کے بہت سارے حقوق میرے اوپر عائد کرتا ہے۔ رشتہ داروں میں سے والدین درجۂ اول پر آتے ہیں اور چاہے وہ میرے مذہب کے ماننے والے ہوں یا مخالف ہوں، ہر حال میں ان کی خدمت اور ان کا ادب مجھ پر واجب ٹھہرایا گیا ہے۔ ان کے بعد درجہ بدرجہ دوسرے قرابت داروں کی بھلائی چاہنا میرے اوپر لازم ہے۔ عام انسانی برادری میں سب سے پہلا مرتبہ پڑوسی کا ہے۔ میرا مذہب کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں پیٹ بھر کر سوئے کہ اس کا پڑوسی فاقہ میں مبتلا ہو تو ایسے شخص کا دین و ایمان بالکل بے معنی ہے۔[۱] اسی طرح میرے مذہب میں اس شخص کا ایمان معتبر نہیں جس کی شرارتوں سے اس کا پڑوسی پریشان رہے۔[۲]

میرے مذہب نے سچائی اور نیکی کا تاریخی معیار ہی انسانوں کے بھلے کو قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخ میں اسی نظریہ و مسلک کا چلن ہوتا ہے اور وہی روایات اور قدریں زندہ رہتی ہیں جو انسانیت کی خیر و فلاح کا ذریعہ ہوں۔ باقی جو کچھ ہے وہ کھوٹ میل ہے جسے تاریخ کی کٹھالی جلا کر راکھ کر دیتی ہے۔[۳]

میرا مذہب گھر کی چار دیواری سے لے کر حکومت کے ایوان تک اور اندرون ملک کے معاملات سے لے کر بین الاقوامی سرگرمیوں تک مجھے انسانیت دوستی کی روح سے بھرا ہوا ایک وسیع نصب العین دیتا ہے۔[۴] وہ مجھ سے چاہتا ہے کہ میں اپنی زبان، اپنے ہاتھ پاؤں، اپنے دماغ، اپنے قلم، اور اپنے روپے پیسے کی ساری قوتیں اس مہم میں لگا دوں کہ سچائی اور نیکی کا پیغام ہر انسان تک پہنچے اور جھوٹ اور ظلم اور برائی اور فساد کا زور ٹوٹ جائے۔[۵]

---

[۱] لیس المومن بالذی یشبع وجارہ جائع الی جنبہ (الحدیث، مشکوٰۃ)۔

[۲] واللّٰہ لا یومن الذی لا یامن جارہ بوائقہ (الحدیث، ریاض الصالحین۔ باب حق الجار)۔

[۳] فاما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض۔ (الرعد۔ ۱۷)

[۴] کُنتُم خَیرَ اُمّۃٍ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر (آل عمران۔ ۱۰۸)۔

[۵] وقاتلوھم حتی لا تکون فتنۃ (الانفال۔ ۳۹)۔

وہ اس پر مطمئن نہیں ہوتا کہ میں ذاتی حد تک کچھ جزوی نیکی کو سینے سے لگائے بدی کے اجتماعی ماحول میں امن چین سے پڑا رہوں، بلکہ وہ مجھ سے تقاضا کرتا ہے کہ اپنے دوسرے لاکھوں بھائیوں کی بھلائی کے لیے کسی بھی فاسد نظام کے خلاف تبدیلی کی جدوجہد کروں[1]۔ اس مہم میں میرا مذہب مجھے یہ سکھاتا ہے کہ انسانی بھلائی کے کسی بھی نیک کام کے لیے میں بغیر کسی تعصب کے ہر انسانی جماعت سے تعاون کروں اور انسانوں کی بھلائی کے خلاف پڑنے والے غلط کاموں میں کسی عزیز سے عزیز اور قریبی سے قریبی کا بھی ساتھ نہ دوں[2]۔ اس مہم کی بنیاد میرے مذہب نے خالص انسانی محبت و اخوت کے جذبے پر رکھی ہے۔

حضرات! ان چند مختصر اشارات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ میرے مذہب نے انسان کو کیا مقام دیا ہے۔ بس خاتمۂ کلام کے طور پر میں ایک جملہ کہنا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ میرا مذہب اُن محدود معنوں میں مذہب نہیں ہے جن میں یہ لفظ عام طور پر بولا جاتا ہے۔ بلکہ وہ ایک دین یا ایک نظامِ زندگی ہے۔ اس کی بنیاد پر کوئی جامد فرقہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ ایک متحرک پارٹی تشکیل پاتی ہے۔ وہ کوئی مذہبی مشن نہیں کھڑا کرتا بلکہ ایک بین الانسانی تحریک برپا کرتا ہے، وہ مجرد وعظ نہیں سناتا، عملی مسائل کو اپنے ہاتھ سے حل کرنا چاہتا ہے، وہ کسی سے تبدیلِ مذہب نہیں چاہتا بلکہ ذہن و کردار کی مکمل تبدیلی مانگتا ہے، اس کا منتہا چند پاکباز افراد پیدا کر دینا نہیں، وہ نیکی کا ایک جہانی نظامِ سیاست و تمدن وجود میں لانا چاہتا ہے۔

---

[1] ھو الذی ارسل رسولہ بالھدیٰ و دین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ (الصف۔۹)

[2] تعاونوا علی البر والتقوٰی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان (المائدہ ۲۰)

پاکستان اور امریکی دستور

نعیم صدیقی

(۳)

حکومت اور عوام کے درمیان توازن: امریکی دستور میں دیکھنے کی ایک ہی چیز نہیں کہ اس میں کانگریس یا صدر یا ریاستی ایوانوں کو کتنے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ ان وسیع اختیارات کے بالمقابل اگر ترازو کے دوسرے پلڑے پر عوام کے حقوق کو رکھا جائے تب ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکتا ہے کہ دستور نے کس حد تک توازن پیدا کیا ہے۔ اس سلسلے میں امریکی اور فرانسیسی دستور پر اظہار رائے کرتے ہوئے دستوریات کا ایک عالم جی۔ ایف اسٹرانگ کہتا ہے کہ یہ اولین تحریری دستور ہیں جنہوں نے "آزادی اور اختیار یا انسانی حقوق اور نظم بند حکومت کو باہم دگر ہم آہنگ کرنے کا قریب ترین راستہ دریافت کر دکھایا۔"

حکومت کے پہلو سے دیکھیں تو وہ کامل حاکمیت کی امانت دار ہونے کے باوجود ہر ادارے اور ہر شعبے میں متعین اور محدود اختیارات (DEFINITE & LIMITED POWERS) رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ صدارت کے منصب اور کانگریس اور ریاستوں کے ایوانوں کے لیے مدت کار (TENURE) مقرر ہے۔ دستور ایک فیصلہ کن طاقت کی حیثیت سے حکومت اور عوام کے درمیان پاسبان بن کر کھڑا ہے۔

عوام کے پہلو سے دیکھیں تو ان کے لیے وسیع حقوق متعین ہیں جن میں کوئی منصب یا ادارہ مداخلت نہیں کر سکتا۔

امریکی عوام کے دستوری حقوق کا مطالعہ کرتے چلیں تو ہمیں سب سے پہلے "اعلان آزادی" پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جس کے الفاظ اور ان کے اندر کام کرنے والی روح بول کے بتا دیتی ہے کہ حکومت کے مقابلے میں عوام کو کیا کچھ ملنا چاہیے۔

"۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کہ تمام انسان مساویانہ[۱] مرتبے کے ساتھ پیدا کیے گئے ہیں، کہ وہ اپنے خالق کی طرف سے بعض غیر منفک حقوق سے نوازے گئے ہیں، اور کہ ان حقوق کے تحفظ ہی کے تقاضے کے تحت انسانوں کے اندر حکومتیں قائم ہوتی ہیں جو اپنے جائز اختیارات رعایا کی رضامندی[۲] سے حاصل کرتی ہیں، اور کہ جب کبھی حکومت کا کوئی نظام ان مقاصد کے لیے تباہ کن[۳] ہو جائے، عوام کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اسے بدل دیں یا یکسر مٹا دیں اور اس کے بجائے ایک نئی حکومت پیدا کریں جو ایسی بنیادوں اور ایسے اصولوں پر استوار ہو اور اپنے اختیارات کو ایسی شکل میں مرتب کرے جو ان کی نگاہوں میں ان کے امن اور ان کی مسرت میں پسندیدہ طریق سے حصہ لینے والی ہو"

بے جا نہ ہوگا، اگر ہم اس موقع پر فرانس کے انسانی اور شہری حقوق کے اعلامیہ کا خلاصہ بھی پیش کر دیں جو اسی جمہوری مزاج کا امانت دار ہے :-

"انسان آزادی اور حقوق کے لحاظ سے مساویانہ حیثیت سے کر پیدا ہوئے ہیں! ۔۔۔ کسی بھی سیاسی نظام کا مقصود انسان کے ناقابل سقوط عملی حقوق کا تحفظ ہے۔ یہ ہیں آزادی، ملکیت، مامونیت اور زیادتی کا مقابلہ کرنے کے حقوق! ۔۔۔ آزادی عبارت ہے کسی بھی ایسی چیز کو عمل میں لانے کے اختیارات سے جو دوسروں کے لیے ضرر رساں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے فطری حقوق کو استعمال کرنے میں آدمی پر صرف اتنی ہی تحدید عائد ہوتی ہے کہ معاشرے کے دوسرے افراد کو انہی فطری حقوق سے استفادہ کرنے کا پورا موقع حاصل رہے۔ ایسی تحدید قانون کے سوا اور کسی ذریعے سے عائد نہیں کی جا سکتی ۔۔۔ قانون

---

[۱] مگر اس کا کیا علاج کہ ہمارے خداوندوں کی نگاہ میں پاکستان کی مائیں جن بچوں کو جنتی ہیں وہ نہ مساویانہ مرتبہ لے کے پیدا ہوتے ہیں اور نہ ان کا خالق ان کو غیر منفک حقوق سے نوازتا ہے۔

[۲] بلکہ یہاں کسی اختیار کے ہاتھ میں لینے اور استعمال کرنے میں رعایا کی رضامندی کا نہیں، صرف ایک حکمران گروہ کی رضامندی کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

[۳] یہاں اگر کوئی دستوری ہیئت عذاب جان بھی بن گئی ہو تو بھی اسے بدلنے کے لیے عملی اقدام کا تو کیا، محض اس کے بارے میں پلیٹ فارم سے واویلا کرنے کا حق بھی دفعہ ۱۲۴ لگا کر سلب کر لیا جاتا ہے اور غداری کے الزامات الگ عائد کیے جاتے ہیں۔ وہ تھا ۱۷۸۹ء کا امریکہ، اور یہ ہے ۱۹۵۵ء کا پاکستان!

اجتماعی ارادے کا اظہار ہے"!

دونوں جگہ جوہری لحاظ سے ایک ہی نظریہ و تصور کام کر رہا ہے۔ انسان کا ایک خاص تخلیقی و فطری مرتبہ ہے جسے پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ اور اس مرتبے سے ایک خاص نوع کے حقوق خود بخود سمجھ میں آتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خلاصۂ مدعا یہ ہے کہ آدمی اینٹ پتھر یا گائے بھینس نہیں ہے، وہ انسان ہے اور اس کے ساتھ حکومت کی طاقت کو انسانوں کا سا معاملہ کرنا چاہیے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ تاریخ کے کئی لمبے ادوار میں انسان کو مسلسل اینٹ پتھر اور گائے بھینس بنا کے رکھا گیا ہے لیکن بالآخر انسان کے انسان ہونے کا شعور غالب آگیا اور اجتماعی ہیئتوں کو اپنا آپ بدل دینا پڑا۔

عوام کے حقوق | آئیے اب ہم عوام کے مسلّمہ حقوق کا جائزہ لیں جن کی گارنٹی امریکی دستور نے دی ہے۔ وہ حسبِ ذیل ہیں:۔

— "کانگریس کوئی ایسا قانون بنانے کی مجاز نہ ہوگی جس کا مقصد کسی مذہب کو نافذ کرنا یا کسی مذہب پر آزادی سے عمل پیرا ہونے کو روکنا ہو[1] یا جس کے ذریعے تقریر یا پریس کی آزادی یا پُرامن طریق سے لوگوں کے اجتماع کرنے اور ازالۂ شکایات کے لیے حکومت سے مطالبہ کرنے کے حق کو گھٹاتا ہو" (حقوق کی اضافی دفعہ ۱)

— "ایک آزاد ریاست کی حفاظت کے لیے باقاعدہ منظم شدہ فوج کے ضروری ہونے کے باوجود عوام کے اسلحہ رکھنے اور اسے ساتھ لینے کے حق میں مداخلت نہیں کی جائیگی۔ (حقوق کی اضافی دفعہ ۲)

— "کسی فوجی سپاہی کو کسی مکان میں اس کے مالک کی مرضی کے بغیر نہ تو زمانۂ امن میں، نہ زمانۂ جنگ ہی میں ٹھہرایا جائے گا، باستثناء اس صورت کے جو قانوناً مقرر کی گئی ہو۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۳)

— "عوام کا یہ حق کبھی پامال نہ کیا جائیگا کہ ان کی ذوات، مکانات، کاغذات اور جائداد و املاک نامعقول تلاشیوں اور ضبطیوں کی دستبرد سے مامون رکھے جائیں۔ نیز وارنٹ نہ جاری کیے جائیں گے، مگر صرف کسی حتمی بنا کی موجودگی میں جس کے لیے حلف یا توثیق بہم پہنچائی گئی ہو، اور علی الخصوص اس جگہ کے تعین کے ساتھ جس کی تلاشی لی جانی ہو اور ان اشخاص یا اشیاء کی نامزدگی کے ساتھ جس کو تحویل میں لینا مطلوب ہو۔"

[1] یہ ایک سیکولر نظام حکومت کا فطری تقاضا ہے۔

(حقوق کی اضافی دفعہ ۴)

"کسی شخص کو قتل یا کسی دوسرے شرمناک جرم کی جواب دہی پر ہرگز مجبور نہ کیا جائے گا، مگر صرف مجلس قضائے عالی (GRAND JURY) کی پیشی میں اور باقاعدہ فرد جرم عائد کیے جانے کی صورت میں۔ اس سے مستثنیٰ صرف وہ معاملات ہونگے جو جنگ یا کسی عوامی خطرے کی حالت میں بحری یا ہوائی فوج یا رضا کار دستوں میں رونما ہوں، درآنحالیکہ یہ دستے عملاً برسرِکار ہوں۔ نیز کوئی شخص ایک ہی جرم کے تحت دو مرتبہ جانی یا عضوی نقصان کے خطرے میں ڈالے جانے کا سزاوار نہ ہوگا۔ نہ کسی فوجداری مقدمے میں اسے خود اپنے خلاف گواہی دینے پر مجبور کیا جائے گا، نہ اسے زندگی، آزادی یا جائداد سے بغیر ضروری قانونی کارروائی کے محروم کیا جائے گا، اور نہ ہی سرکاری استعمال کے لیے کوئی نجی جائداد بغیر منصفانہ معاوضہ ادا کیے حاصل کی جائے گی۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۵)

"تمام فوجداری مقدمات میں ملزم اس حق سے بہرہ ور ہوگا کہ اسی ریاست اور ضلع کی غیر جانبدار مجلس قضا کے سامنے اس کے خلاف مقدمہ کی تیز رفتار کھلی کھلی کارروائی عمل میں آئے جس کے حدود میں جرم کیا گیا ہو اور یہ ضلع پہلے سے قانون کی طرف سے متحقق ہوگا، نیز یہ کہ الزام کی نوعیت اور اس کے دلائل سے ملزم کو آگاہ کیا جائے گا، اور یہ کہ اسے مخالف گواہوں کے روبرو لایا جائے گا، اور یہ کہ اپنی صفائی کے گواہوں کو وہ جبری طریقہ سے طلب کرا سکے گا، اور پھر یہ کہ اپنی مدافعت کے لیے وہ قانونی مشیر کی خدمات حاصل کر سکے گا۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۶)

"ریاست ہائے متحدہ کے خلاف بغاوت، صرف ان کے خلاف جنگ چھیڑنے یا ان کے دشمنوں سے وابستہ ہونے اور ان کو مدد اور سہولت بہم پہنچانے کی صورت میں متصور ہوگی۔ کسی شخص پر بغاوت کی سزا اس کے صریح اقدام کے دو شاہدوں کے حلفیہ بیان یا کھلی عدالت میں اقرارِ جرم کے بغیر نافذ نہ کی جائیگی۔" (دفعہ ۳۔ شق ۳۔ ضمن ۱)

"قانونِ عام کے مقدمات میں جہاں متنازعہ فیہ مالیت بیس ڈالر سے زیادہ ہو، وہاں مجلس قضا کے سامنے مقدمہ سُنے جانے کے حق کی پاسداری کی جائیگی، نیز مجلس قضا میں جس معاملے پر کارروائی کی جا چکی ہو،

قانونِ عام کے قواعد کی مطابقت سے ہٹ کر اس کی دوبارہ تحقیق ریاست ہائے متحدہ کی کسی دوسری عدالت میں نہ کی جائے گی۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۷)

—— "بھاری ضمانتیں طلب نہ کی جائیں گی، نہ بھاری جرمانے عاید کیے جائیں گے، نہ ہی ظالمانہ اور غیر معمولی سزائیں ہی دی جائیں گی۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۸)

—— "دستور میں بعض حقوق کے تعین کو، اُن دوسرے حقوق سے انکار کرنے یا ان کا وزن گھٹانے کے لیے وجہ جواز نہ بنایا جائے گا جن سے عوام بہرہ مند ہیں۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۹)

—— "ریاست ہائے متحدہ یا ان کے حدودِ اقتدار کے تحت کسی مقام پر نہ غلامی باقی رہے گی، نہ بیگار، الا یہ کہ وہ کسی جرم کی سزا کے طور پر ہو، جبکہ متعلقہ فریق پر باضابطہ طریق سے جرم ثابت کیا گیا ہو۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۱۳)

—— "کسی ریاست کی عدالتی طاقت ایسا کوئی قانون نہ بنائے گی، نہ نافذ کرے گی جو ریاست ہائے متحدہ کے شہریوں کے استحقاقات اور تحفظات کو کم کر دے، نہ وہ باضابطہ قانونی کارروائی کیے بغیر کسی شخص سے زندگی، آزادی یا جائداد سلب کرنے کی مجاز ہوگی، نہ ہی وہ اپنے حدودِ اختیار میں کسی شخص کو مساویانہ قانونی تحفظ سے محروم رکھے گی۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۱۴)

—— "ریاستہائے متحدہ کے باشندوں کا حق رائے دہی نسل، رنگ یا سابق حالتِ غلامی کی بنا پر نہ توڑا جائیگا نہ اس میں کمی کی جائیگی۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۱۵)

—— "ریاستہائے متحدہ کے باشندوں کا حق رائے دہی صنفی امتیاز کی بنا پر نہ توڑا جائیگا، نہ گھٹایا جائیگا۔" (حقوق کی اضافی دفعہ ۱۹)

—— "ہیبیس کارپس کی صورت میں دادرسی کے حق کو معطل نہیں کیا جائے گا، بجز اس کے کہ بغاوت یا بیرونی حملہ کی صورتوں میں امن عامہ اس کا تقاضا کرے۔" (دفعہ ۱ شق ۹ ضمن ۲)

—— "نہ تو شہری حقوق کو سلب کرنے کے لیے کوئی قانون (BILL OF ATTAINDER) منظور کیا جائے گا، نہ ہی موثر بہ ماضی (EX POST FACTO) قوانین پاس کیے جائیں گے۔" (دفعہ ۱ شق ۹ ضمن ۳)[1]

---

[1] حقوق کی یہ تفصیل SAUL K. PADOVER کی مختصر تازہ کتاب THE LIVING U.S. CONSTITUTION اور عام مطالعہ کے جملہ ریاستہائے متحدہ امریکہ کا اعلامیہ آزادی اور دستور سے ماخوذ ہے۔ واضح رہے کہ دستور کی انتہائی محتاط اور قانونی زبان کے لحاظ سے ایک مترجم کو جتنی کاوش کرنی چاہیے وہ نہیں کی جا سکی تاہم اصل مدعا کو اردو میں منتقل کر دیا گیا ہے۔

حقوق کی اس فہرست کو پڑھنے کے بعد یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ جس ملک میں ایک غیر تغیر پذیر تحریری دستور میں تمام انسانی حقوق ثبت کر دیئے گئے ہوں اور جن کی پاسداری کے لیے دستوری ضمانت دینے اور ایک مضبوط عدلیہ کو نگہبان بنا کر بٹھا دینے کے بعد حکومت کے بڑے سے بڑے منصب اور اعلیٰ سے اعلیٰ ادارے کو ان حقوق میں دست اندازی سے روک دیا گیا ہو اس میں آزادی اور اقتدار کے درمیان توازن کی نوعیت کیا ہو گی۔

یہ حقیقت معلوم عام ہے کہ یہ حقوق جو کاغذ پر بلا امتیاز ساری آبادی کو دیئے گئے ہیں، عملاً ان سے رنگین نسل بڑی حد تک محروم چلی آ رہی ہے، عالم واقعہ میں ان سے پوری طرح بہرہ مند صرف سفید فام نسل ہے۔ پھر یہ بھی واضح ہے کہ ان حقوق آزادی کے اصل برگ و بار سرمایہ دار طبقے کے حصے میں جاتے ہیں اور یہ سارے حقوق محنت کش عنصر اور غریب عوام کو اس ظلم سے نہیں بچا سکتے جو نظام سرمایہ داری بہ حیثیت مجموعی ان پر قرنوں سے ڈھا رہا ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ بنیادی نظریۂ ریاست کے منطقی تقاضے، عالمگیر راستے ... اور کمیونسٹ حریف طاقتوں کی تنقید کے زیر اثر ان حقوق کو عام رکھا گیا ہے، لیکن سفید فام نسل جو اصل کارفرما طاقت ہے، عملاً ان کو عام کرنے کا ظرف نہیں رکھتی۔ تاہم تھوڑی دیر کے لیے امریکہ کی مظلوم و مقہور رنگین نسل کو درکنار رکھ کر دیکھیں تو سفید فام نسل کی حد تک کسی کی مجال نہیں کہ ان حقوق کے کسی جز سے فرد کو محروم کر سکے۔

حقوق کی اس فہرست کو پیش کر کے ہم پوچھتے ہیں کہ ان میں سے کیا کیا کچھ آپ نے اپنے شہریوں کے لیے اب تک تسلیم کیا ہے؟ آپ امریکی صدر کے سے اختیارات ضرور لیجیے، لیکن عوام کو وہ حقوق بھی تو دیجیے جو ... کو صحیح حدود میں رکھنے کا وسیلہ ہوں۔

عدلیہ کا پارٹ یوں تو صدر رہے یا کانگریس کے کسی ایوان کے ارکان، یہ لوگ عوام کے ووٹوں سے منتخب ہو کر ان کی نمائندگی کی ذمہ داری لینے کی وجہ سے سیاسی و اخلاقی دونوں حیثیتوں سے اس امر کے ذمہ دار ہیں کہ دستور کے تقاضوں اور بنیادی حقوق کے محافظ بنیں، لیکن قانون سازی اور انتظام کے اعلیٰ اختیارات ہاتھ میں لینے کی وجہ سے انہی کی طرف سے یہ اندیشہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ان حقوق کو مجروح کریں۔ لہٰذا عوام اور حکومت کے

درمیان ایک تیسرے غیر جانبدار پاسبان کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس ضرورت کو آزاد عدلیہ پورا کر سکتی ہے۔ یہ عدلیہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ مقننہ کے فیصلوں اور انتظامیہ کے اقدامات کو دستور کی کسوٹی پر جانچے اور ان کے دستوری جواز و عدم جواز کا پورے اختیار کے ساتھ تصفیہ کرے۔

پس ناگزیر ہے کہ امریکی عدلیہ کی نوعیت اور اس کے دستوری مقام کو سمجھا جائے۔ سو دیکھنے کی اولین چیز یہ ہے کہ مقننہ کے مقابلے میں عدلیہ کی پوزیشن کیا ہے؟ اس پہلو سے دنیا کے عدالتی نظاموں کو دو قسموں میں رکھا جا سکتا ہے: ایک وہ عدلیہ جو مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین کو جوں کا توں نافذ کرنے والی ہو، جیسے برطانیہ میں؛ دوسری وہ عدلیہ جو خود مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین کے جواز و عدم جواز کا تصفیہ کرنے کی مجاز ہو اور جس کا کسی قانون کو خلافِ دستور قرار دے دینا اس پر خطِ تنسیخ کھینچ سکے۔ یہ دوسری قسم اپنے اختیار اور دائرۂ اثر کے لحاظ سے بہت بڑی طاقت ہوتی ہے۔ امریکی عدلیہ — اس کی عدالتِ اعلیٰ — یہی مقام رکھتی ہے۔

دوسرا توجہ طلب پہلو یہ ہے کہ کسی عدلیہ کو انتظامیہ کے بالمقابل کیا مقام حاصل ہے۔ اس پہلو میں چند دو مسائل قابلِ غور ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آیا عدالتی نظام فی الجملہ انتظامیہ کے ماتحت رکھا گیا ہے یا آزاد، یعنی تقرر، برخاستگی، ترقی و تنزل اور نگرانی و باز پرس کے اختیارات براہِ راست انتظامیہ کے ہاتھ میں ہیں یا عدلیہ اپنے داخلی نظم کی خود ہی مختار ہے؟ اس معاملے میں جدید ریاستیں عدلیہ کو انتظامیہ کے تصرف سے باہر نکال چکی ہیں اور مہذب کہلانے والی تمام دنیا میں "آزاد عدلیہ" ہی برسرِ عمل ہے۔ یاد رہے کہ اس معنی میں عدلیہ کے آزاد ہوئے بغیر عوام کے حقوق کا پورا تحفظ قطعی طور پر ناقابلِ تصور ہے[1]۔

اس پہلو سے متعلق دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیا عدلیہ کے سامنے حکومت کے کل پرزے اور عام شہری مساویانہ حیثیت رکھتے ہیں یا نہیں؟ جہاں عام شہریوں میں اور سرکاری عہدہ داروں اور ملازموں میں تفریق کی گئی ہے وہاں قانونِ عام کے بالمقابل ملازمین کے لیے جداگانہ انتظامی قانون (ADMINISTRATIVE LAW) مقرر

---

[1] ہمارے لیے یہ ایک قابلِ فخر حقیقت ہے کہ آزاد عدلیہ کو سب سے پہلے ہمارے محبوب نظامِ حیات — اسلام — نے ظاہر پا کر کے دکھایا۔ دنیا صدہا عقلی کاوشوں اور تلخ تجربوں سے گذر کر بہت بعد میں اس مقام تک پہنچی ہے۔

کیا گیا ہے اور عدلیہ کو اس انتظامی قانون کے تابع کام کرنے کا حق دیا گیا ہے۔ انتظامی قانون کا مقصد حکومت کے کارندوں کو سرکاری فرائض کی انجام دہی کے سلسلے میں کی جانے والی کارروائیوں کی حد تک قانونی تحفظ بہم پہنچانا ہے، حالانکہ اگر وہی کارروائیاں وہ عام شہری کی حیثیت سے کریں تو مجرم قرار پائیں اور مستوجب سزا ہوں۔ انتظامی قانون کے نفاذ کے لیے بالعموم جداگانہ انتظامی عدالتیں قائم کردی جاتی ہیں۔

اس عدالتی تفریق کے سسٹم کی ابتدا جدید دور میں فرانس نے کی، اور یورپ کے متعدد ممالک نے اس سسٹم کو اپنالیا۔ اس سسٹم میں عدالتیں شہریوں کے خلاف مقدمات کی سماعت کی جو آزادی رکھتی ہیں وہ ملازمین کے خلاف استغاثوں کی سماعت کے سلسلہ میں ان کو حاصل نہیں ہوتی۔ ملازمین کے خلاف قانون کی متعینہ صورتوں میں سرکاری منظوری سے مقدمات لائے جا سکتے ہیں، بغیر اس کے کوئی عدالت مقدمہ نہیں لے سکتی۔ لیکن اس تحفظ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سرکاری افسروں اور ملازموں کو قانون سے بالاتری یا چھوٹ حاصل ہے۔ وہ اگر سرکاری فرائض کی انجام دہی میں بھی قانون، ضابطے یا حکم کے خلاف اگر کوئی کارروائی کر بیٹھیں تو اس کے قانونی نتائج ان کو بہرحال بھگتنے پڑتے ہیں۔

بخلاف اس کے برطانوی دولت مشترکہ اور اس کی تابع نوآبادیات، ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور لاطینی امریکی ریاستیں، — جو انیگلو سیکسن سسٹم آف لاء کے زیر اثر ہیں — اپنے عدالتی نظام میں شہریوں اور سرکاری افراد میں کسی تفریق کو تسلیم نہیں کرتیں۔ اس یک آہنگ عدالتی نظام کو "قانون کی عملداری" RULE OF LAW کا اصطلاحی عنوان دیا گیا ہے۔ اس نظام کے تحت عدالتیں قانون کے تقاضے بلا امتیاز ہر شخص پر یکساں طور پر پورے کر سکتی ہیں۔

پروفیسر ڈائسی نے قانون کی عملداری کا مفہوم چند لفظوں میں یوں بیان کیا ہے:-

"اس کا مطلب ہمارے نزدیک صرف یہی نہیں کہ ہمارا کوئی آدمی قانون سے بالاتر نہیں ہے، بلکہ (جو چیز کہ امتیازی ہے) یہ کہ ہر شخص، چاہے اس کا درجہ اور مرتبہ کچھ بھی ہو، سلطنت کے قانون عام کا پابند ہے اور معمولی مجالس قضا کے سامنے جوابدہ ہے"۔

یہاں یہ تذکرہ کردینا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ قانون کی عملداری کا دور برطانیہ میں ۱۷۶۳ء سے شروع ہوتا ہے۔

یہ وہ موقع تھا جبکہ جارج سوم نے تاج کے خصوصی اختیارات کو غالب کر دینے کے لیے ایک آخری جدوجہد کی۔ ہوا یہ کہ جان ولکس (JOHN WILKES) نے اپنے اخبار "شمالی برطانیہ" (THE NARTH BRITAIN) میں بادشاہ کی تقریر پر نکتہ چینی کر ڈالی۔ فوراً گرفتاری عمل میں آگئی (اہل پاکستان کو اس کا خوب اچھی طرح تجربہ حاصل ہے)۔ ایڈیٹر مذکور نے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا اور ہاؤس سیکرٹری کے اقدام کو چیلنج کر دیا۔ عدالت نے ہاؤس سیکرٹری کے خلاف ایک عام شہری کے حق میں ڈگری دے دی اور ایک ہزار پونڈ کا ہرجانہ مدعی علیہ پر ڈال دیا۔ اس موقع پر ہاؤس سیکرٹری کی پوزیشن کے عہدہ دار نے اپنے آپ کو قانون کے سامنے بالکل بے بس پایا، حالانکہ اس نے خالص سرکاری حیثیت میں ریاست کے مفاد کے نام پر ایک کارروائی انجام دی تھی۔ اس روز سے لے کر آج تک برطانوی عدلیہ کے سامنے سرکاری افراد اور عام شہری ایک ہی حیثیت میں پیش ہوتے اور جواب دہ ہوتے ہیں۔ پس جو عدلیہ قانون کی عملداری کے سسٹم پر کام کر رہا ہو وہ عوام کے شہری حقوق کا پوری طرح با اختیار اور آخری پاسبان ہوتا ہے۔ ٹھیک یہی سسٹم امریکہ میں نافذ العمل ہے[1]۔

امریکی دستور کی دفعہ ۳ کی شق ۲ کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ دستور نے عدلیہ کو کیا پوزیشن دی ہے۔ اس شق کی رُو سے عدالتی اختیار قانون و معدلت کے ان تمام معاملات پر حاوی ہے جو امریکی دستور یا ریاستہائے متحدہ کے قوانین یا طے شدہ اور آئندہ کے معاہدات سے پیدا ہوں ــ تمام معاملات جو سفیروں، عوامی وزراء اور مشیروں پر اثر انداز ہوں ــ تمام معاملات جن کا تعلق بحری افسروں اور بحری حدود و اختیار سے ہو ــ تمام نزاعات جن میں حکومتِ ریاست ہائے متحدہ ایک فریق ہو ــ تمام نزاعات جو دو یا زائد ریاستوں کے درمیان یا ایک ریاست کے شہریوں کی طرف سے کسی دوسری ریاست کے خلاف پیدا ہوں، یا مختلف ریاستوں کے شہریوں کے درمیان واقع ہوں یا بیرونی ریاستوں سے متعلق نمودار ہوں۔

اس با اختیار ترین عدلیہ کی مظہر اعلیٰ سپریم کورٹ ہے۔ جو نو ارکان پر مشتمل ہوتی ہے اور ان میں ایک

---

[1] یہاں پھر یہ صراحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس معاملے میں بھی ہمارا نظام حیات سب سے آگے رہا۔ دنیا میں پہلی مرتبہ اسی نے قانون کی عملداری کا سسٹم پیش کیا اور عملاً یہ نظیر قائم کی کہ وقت کا حاکم اعلیٰ (حضرت علی رضی اللہ عنہ) اقلیتی عنصر کے ایک فرد کے بالمقابل عدالت میں طلب کیا جاتا ہے اور اسے بالکل مساویانہ حیثیت دی جاتی ہے اور پھر ڈگری بھی اس کے خلاف صادر کر دی جاتی ہے۔

چیف جسٹس ہوتا ہے۔ یہ سب سے اونچی مجلس قضا ہے جو ارکان کی کثرتِ رائے کے مطابق فیصلے دیتی ہے۔ یہ سارے جج صرف صحیح طرزِ عمل کی شرط کے ساتھ زندگی بھر کے لیے مامور کیے جاتے ہیں۔ اس لیے آزادانہ فیصلے دینے میں کوئی چیز ان کے سامنے حائل نہیں ہو سکتی۔ اس عدالت کا کام یہ ہے کہ کسی قانون کا دستور کی توقعات کے مطابق یا مخالف ہونا واضح کرے۔ اب تک کے دور میں ۷۳ مواقع ایسے آئے ہیں جبکہ عدالت نے زیرِ بحث قوانین کو کلی یا جزوی طور پر دستور کے خلاف قرار دیا ہے۔

چند مثالیں "قانون کی عملداری" کے اصول پر کام کرنے والی اس عدلیہ نے اب تک جو پارٹ عوام کے دستوری حقوق کے تحفظ میں ادا کیا ہے اس کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم چند مثالیں بھی پیش کر دیں۔

۱۔ سنہ ۱۷۹۳ء میں سپریم کورٹ نے دستور کی تعبیر و توضیح کرتے ہوئے ایک شہری کا یہ حق تسلیم کیا کہ وہ کسی ریاست کے خلاف دعویٰ کر سکتا ہے[1]۔ اس فیصلے میں استدلال کرتے ہوئے جج نے لکھا کہ:

"میں خندہ پیشانی سے اعتراف کرتا ہوں کہ ریاست انسان کا اعلیٰ ترین کارنامہ ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ اس دنیا کو سامنے رکھتے ہوئے خود انسان ——— آزاد اور دیانتدار انسان ——— خدا کا اعلیٰ ترین کارنامہ ہے۔"

۲۔ سنہ ۱۸۰۳ء میں قصہ یوں ہوا کہ جان آدم نے صدارت سے علیحدگی کے موقع پر ولیم ماربوری کو قضا کے عہدے پر مقرر کیا۔ نئے صدر تھامس جیفرسن نے اپنے سیکرٹری آف اسٹیٹ میڈیسن کو حکم دیا کہ وہ ماربوری کو کمیشن نہ دے۔ ماربوری نے دعویٰ دائر کیا کہ اسے میڈیسن سے کمیشن دلوایا جائے۔ اس میں چونکہ عدالتی فرمان جاری کرنے کی بھی درخواست کی گئی تھی اس لیے خود وہ قانون بھی زیرِ بحث آ گیا جس کے تحت فرمان کا اجرا واجب آتا تھا۔ کانگرس کے پاس کردہ اس قانون کو پہلی مرتبہ سپریم کورٹ نے ناروا قرار دے کر آئندہ کے لیے نظیر قائم کر دی۔ دوسری طرف اس نے قانونی رائے یہ دی کہ میڈیسن کو کمیشن روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس جرأت مندانہ فیصلے میں کورٹ کے مرتبے کو جس استدلال سے معین کیا گیا ہے اس کی چند کڑیاں ملاحظہ ہوں:-

---

[1] اس فیصلے کے خلاف اس قدر احتجاج ہوا کہ دستور میں گیارہویں ترمیم کے ذریعے اس کا سد باب کر دیا گیا۔

"مقننہ کے اختیارات متعین اور محدود ہیں اور ان حد بندیوں کو نہ نظر انداز کیا جا سکتا ہے، نہ ان کے معاملے میں سہو سے کام لیا جا سکتا ہے، کیونکہ دستور تحریری ہے۔ اگر ان حدود کو ان طاقتوں کی طرف سے توڑا جانے لگے جن کو اس سے باز رکھنا مطلوب ہے تو پھر کیا مقصد ہے ان تحدیدات کا اور کیا غایت ہے ان کو حیطۂ تحریر میں لانے کی! —— اس مسئلہ میں بحث بالکل سادہ ہے کہ یا تو دستور ہر اس قانون پر قابو رکھتا ہے جو اس کے خلاف پڑے، یا پھر مقننہ معمولی قانون کے ذریعے دستور کو بدل سکتی ہے —— اگر پہلا جز درست ہو تو دستور کے خلاف پڑنے والا کوئی ایکٹ قانون نہیں ہو سکتا، اگر دوسرا جزو درست ہو تو پھر تحریری دساتیر ایک فضول کاوش ہیں —— اب اگر مقننہ کا بنایا ہوا، دستور کے خلاف پڑنے والا کوئی قانون باطل ہے تو کیا قطع نظر اس کے بطلان کے، وہ عدالتوں کو اس امر کا پابند بنا دیتا ہے اور ان پر یہ ذمہ داری ڈالتا ہے کہ وہ اسے نافذ کریں؟ یا بالفاظ دیگر قانون کی حیثیت نہ رکھتے ہوئے بھی کیا وہ ایک قابلِ نفاذ ضابطہ قرار پا سکتا ہے، جیسا کہ اس کے قانون ہونے کی صورت میں ہوتا۔ یہ تو اس تعمیر کو اکھیڑ پھینکتا ہے جو اصولاً برپا کی گئی ہے۔ شعبۂ عدلیہ کا یہ اختیار اور فرض ہے کہ وہ بتائے کہ قانون کیا ہے! اگر دو قوانین باہم دگر متصادم ہوں تو عدالتوں کو دونوں کے عمل کے بارے میں فیصلہ دینا چاہیے۔ پس اگر کوئی قانون دستور کے بالمقابل آتا ہے اور اگر دستور اور قانون دونوں ایک خاص معاملے میں لاگو ہوتے ہیں تو عدالت کو یا تو دستور سے آنکھیں بند کر کے قانون کے مطابق اس پر فیصلہ دینا چاہیے یا قانون کو نظر انداز کر کے دستور کے مطابق اس کا فیصلہ کرنا چاہیے، عدالت کو یہ تعین کرنا پڑے گا کہ دونوں متصادم ضابطوں میں کونسا ہے جو پیش نظر معاملے پر مؤثر ہو گا۔ فریضۂ انصاف کی یہی اصل روح ہے۔ —— آخر کیوں ایک جج ریاست ہائے متحدہ کے دستور کے مطابق اپنے فرائض کی انجام دہی کا حلف لیتا ہے، اگر دستور اس کی حکومت کے لیے کوئی ضابطہ بہم نہیں پہنچاتا، اور اگر دستور اس کے لیے بند کر دیا گیا ہے اور وہ اس کا جائزہ نہیں لے سکتا؟ اگر صورتِ واقعہ یہی ہو تو یہ فریب محض سے بدتر ہے! ایسے حلف کو لازم ٹھیرایا جانا اور اس کا اٹھانا یکساں جرم ہیں!"

۳ - ۱۵ راکتوبر ۱۸۶۳ء کا واقعہ ہے کہ پریذیڈنٹ لنکن نے کانگریس سے اختیار حاصل کر کے ان لوگوں کے

لیے ہیبس کارپس کے حق کو معطل کر دیا جو فوجی جرائم میں پکڑے جائیں۔ اس حالت میں فوج نے ایک شخص (MILLIGAN) کو گرفتار کیا اور فوجی عدالت کے تحت اسے سزائے موت سنا دی۔ اس شہری نے ہیبس کارپس کی صورت میں عدالت کے سامنے اپیل دائر کیا۔ عدالت نے فوجی فیصلے کو مسترد کرتے ہوئے فیصلہ دیا کہ ملزم کا معاملہ سول عدالت کے سامنے جانا چاہیے تھا۔ اس فیصلے کے بھی چند فقرے ملاحظہ فرمائیے:-

"اس عدالت کے سامنے اس سے زیادہ سنگین اور اس سے بڑھ کر باشندگان ملک کے حقوق سے قریبی تعلق رکھنے والا معاملہ کبھی پیش نہیں ہوا کیونکہ ہر امریکی شہری کا یہ پیدائشی حق ہے کہ جب اس پر کوئی الزام لگایا جائے تو اس پر قانون کے مطابق مقدمہ چلایا جائے اور سزا دی جائے۔ سزا دہی کا اختیار صرف ان صورتوں میں ہے جن کو اس مقصد کے لیے قانون بہم پہنچاتا ہے اور اگر وہ صورتیں غیر مؤثر ہوں تو پھر سزا سے برئیت ہے۔ پھر کوئی سوال نہیں اس بات کا کہ کوئی فرد کتنا بڑا مجرم ہے یا اس کے جرم نے ملک کے جذبۂ انصاف کو کتنا دھکا لگایا ہے یا اس کے امن و امان کو خطرے میں ڈال دیا ہے۔ قانونی تحفظ کے ذریعے انسانی حقوق کی ضمانت دی گئی ہے۔ اس ضمانت کو ہٹا لو تو پھر لوگ بد اطوار حکمرانوں اور مشتعل عوام کے ہنگاموں کے رحم و کرم پر ہیں۔ اگر اس فوجی مقدمہ کو جائز قرار دینے کے لیے کوئی قانون موجود ہے تو پھر اس میں دخل دینا ہمارا کام نہیں ہے، نہیں تو پھر تمام کارروائی کے باطل ہونے کا فیصلہ دینا ہمارا فرض ہے۔ اس سوال کے فیصلے کا دارومدار دلائل اور عدالتی نظائر پر نہیں ہے جو کثیر التعداد بھی ہیں اور بڑی خوبی سے مشرح بھی! یہ نظائر ہمیں آزادی کو بچانے اور سول آبادی کو فوجی مقدمات سے بچانے کی جدوجہد کی وسعت سے آگاہ کرتے ہیں۔"

ریاست ہائے متحدہ کا دستور حکمرانوں اور عوام کے لیے قانون ہے۔ جیسا زمانہ امن میں ویسا ہی زمانۂ جنگ میں! اور یہ انسانوں کے تمام طبقات کے لیے سارے زمانوں میں اور ہر قسم کے حالات میں اپنے تحفظ کی ڈھال فراہم کرتا ہے۔ انسانی ذہانت اس سے زیادہ تباہ کن نتائج رکھنے والے کسی نظریہ کا انکشاف نہیں کر سکی کہ حکومت کے کسی شدید مشکل دور میں اس دستور کی کوئی دفعہ معطل کی جا سکتی ہے۔ اس طرح کا نظریہ سیدھا بدنظمی اور استبداد کے راستے پر لے جاتا ہے۔ ناگزیر ضرورت کا فلسفہ جس پر یہ

مبنی ہے، سمجھنا ہی باطل، کیونکہ دستور کے اندر رہتے ہوئے حکومت کو تمام وہ اختیارات حاصل ہیں جو اس کے وجود کے تحفظ کے لیے ضروری ہیں۔

ہر مقدمہ میں عدالتی اختیار کا استعمال ہونا ضروری ہے، تو پھر فوجی کمیشن جس نے کہ اس (ملزم) پر مقدمہ چلایا ہے، کہاں سے یہ اختیار اخذ کرتا ہے جو یقیناً عدالتی اختیار کا کوئی حصہ ان کو سونپا نہیں گیا ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ یہ دعویٰ نہیں کیا گیا کہ فوجی کمیشن کانگریس کی طرف سے مامور کردہ اور قائم کردہ عدالت تھا۔ یہ لوگ صدر کے اذن کو وجہ جواز نہیں بنا سکتے۔ کیونکہ وہ تو قانون کا پابند ہے اور وہ اپنے فرض کے لیے ایک متناسب دائرۂ کار رکھتا ہے۔ اس کا کام قانون کی تنفیذ ہے نہ کہ قانون بنانا۔ اور کوئی تحریری ضابطۂ تعزیرات ایسا موجود نہیں ہے جس کے ماخذ اختیار ہونے کا حوالہ دیا جا سکے۔

پس ایک واضح دستوری دفعہ کو پامال کیا گیا ہے جبکہ ملزمان پر ایک ایسی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا ہے جسے کانگریس نے مامور اور قائم نہیں کیا ـــــ آزادی کی ایک اور ضمانت توڑ دی گئی ہے جبکہ ملزمان پر مجلس منصفان (Jury) کے سامنے مقدمہ چلانے کا اہتمام نہیں کیا گیا۔ یہ حق جو ایک آزاد ملک میں انتہائی قیمتی ہوتا ہے ہر اس شخص کے لیے محفوظ ہے جس پر کسی جرم کا الزام لگایا جائے اور جو فوج، بحریہ یا عملاً برسرکار ہونے والے رضاکار دستوں میں شامل نہ ہو۔

صورت مفروضہ یہ ہے کہ زمانۂ جنگ میں مسلح فوج کا کوئی کمانڈر (جب اس کی نگاہ میں ملک کے شدید حالات اس کا تقاضا کریں اور اس معاملے میں جج خود وہی ہے) اس کا مجاز ہے کہ اپنے فوجی علاقے میں شہری حقوق اور ان کے متعلق دادرسی کی صورتوں کو معطل کر دے اور شہریوں کو بالکل سپاہیوں کی طرح اپنی مرضی کی حکومت میں لے لے، اور اسے اس قانونی اختیار کے استعمال سے بجز اس کے افسر برتر یا ریاست ہائے متحدہ کے صدر کے اور کوئی باز نہیں رکھ سکتا۔

مارشل لا، اگر اس بنیاد پر لگایا جائے تو وہ دستور کی ہر ضمانت کو تباہ کر کے رکھ دیتا ہے اور نہایت موثر طریقے سے فوج کو شہری حکومت کے اختیارات سے آزاد اور بالاتر بنا دیتا ہے۔ شہری آزادی اور مارشل لا کی یہ صورت دونوں بیک وقت نہیں پنپ سکتے۔ تضاد لاینحل ہے اور دوران کشمکش میں دونوں

میں سے ایک چیز کو ختم ہو جانا ہوگا۔

قوم — جیسا کہ تجربات نے ثابت کیا ہے — ہمیشہ حالتِ امن میں نہیں رہ سکتی اور وہ یہ امیدیں باندھنے کے لیے کوئی اساس نہیں رکھتی کہ ہمیشہ اسے دانش مند اور انسانیت نواز حکمراں ملتے رہیں گے جو ایمانداری سے دستور کے اصولیات سے وابستہ رہیں۔ بداطوار لوگ — قوت کے حریص، آزادی کی تحقیر اور قانون کی توہین کرکے اس خالی جگہ کو پُر کر سکتے ہیں جس پر کبھی واشنگٹن اور لنکن فائز تھے۔ اس مسلم کی پیچیدگی کے لیے اگر ہمارے آباؤ اجداد کوئی چارۂ کار فراہم کرنے میں ناکام رہے ہیں تو پھر وہ اس امانت کو ادا کرنے میں کھوٹے نکلے جس کی ذمہ داری ان پر ڈالی گئی تھی۔

ان (دستوری) تحفظات میں سے کسی میں بھی صدر یا کانگریس یا عدلیہ گڑبڑ نہیں کر سکتی، سوائے ایک ہیبیس کارپس کے حق دادرسی کے!

لیکن اس پر زور دیا جاتا ہے کہ زمانۂ جنگ کی حد تک ملک کی حفاظت تقاضا کرتی ہے کہ مارشل لا کے لیے اتنے وسیع اختیارات کو تسلیم کیا جائے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ملک جس کا تحفظ آزادی کے تمام بنیادی اصولوں کی قربانی دے کر کیا جا سکتا ہو، سرے سے اس قابل ہی نہیں کہ اس کا بچاؤ کیا جائے۔"

پڑھیے ان الفاظ کو، اور پھر یاد کیجیے جو مارشل لا ۱۹۵۳ء میں لاہور پر لگایا گیا تھا اور جو جو کارروائیاں فوجی اقتدار میں کی گئی تھیں۔ اور پھر دیکھیے کہ کس طرح بات بات پر بعض لیڈران کرام اہلِ پاکستان کو مارشل لا کی دھمکیاں دیتے رہے ہیں۔ کیا نسبت ہے اس ذہنیت کو امریکی دستور کے مقاصد اور اس کی اسپرٹ سے!

۴۔ اسی سلسلے میں تازہ ترین فیصلہ وہ ہے جو ۱۹۴۶ء میں دیا گیا تھا۔ پرل ہاربر کے حادثہ کے بعد فوج نے ہوائی میں فوجی عدالت قائم کی۔ فوجی اور سول حکام کے درمیان اختلاف واقع ہوا۔ معاملہ عدالت کے سامنے لایا گیا اور عدالت نے دستور کا تقاضا واضح کرتے ہوئے فوجی عدالت اور فوجی مقدمات کو ناجائز قرار دیا۔ اس فیصلہ کے چند فقرے ملاحظہ ہوں:-

"بہت سے ملکوں اور زمانوں کے لوگ انتظامیہ، مقننہ اور عدلیہ پر مکمل فوجی حکومت کے تسلط کے

خلاف خطرہ محسوس کرتے رہے ہیں اور بے دھڑک اس کی مزاحمت کرتے رہے ہیں۔ جس کے بارے میں حکومت کا ادعا یہ ہے کہ کانگریس نے یہاں اسے روا ٹھہرا دیا ہے۔

عدالتیں اور ان کے طریق کار روائی میں شامل تحفظات ہمارے نظام حکومت کے لیے بالکل ناگزیر ہیں۔ یہ آزادیوں کی حفاظت کے لیے ہمارے موسسین کے ہاتھوں قائم کیے گئے تھے اور ان آزادیوں کو وہ قیمتی محسوس کرتے تھے ۔۔۔ وہ ایسی حکومتوں کے مخالف تھے جنہوں نے قانون کو بنانے، اس کی تعبیر کرنے اور اسے نافذ کرنے کے اختیارات فرد واحد کے ہاتھ میں دیے۔ ان کا فلسفہ ہماری ساری تاریخ کے دوران میں عوام کا فلسفہ تھا۔ اسی سبب سے ہم نے شہریوں یا ان کے نمائندوں کے ذریعے چنی ہوئی مجالس قانون ساز کو وجود دیا ہے اور مقننہ کے منظور کردہ قوانین کی خلاف ورزی کرنے والوں پر مقدمات چلانے کے لیے عدالتیں اور مجالس قضا قائم کی ہیں۔ ہم فوجداری مقدمات کی سرسری سماعت کے امکانی مفاسد کے متعلق خاص طور پر ہمیشہ متوجہ رہے ہیں اور ہم نے خود دستور میں شامل شدہ دفعات کے ذریعہ ان کے خلاف برابر پاسبانی کی ہے۔

فوج جس ملک سے تعلق رکھتی ہو اس کو ہمیشہ اس ملک کے قوانین کے تابع رکھا جانا چاہیے اور جو کوئی اس کے برعکس ادعا کرتا ہے وہ نظام جمہوریت کا خیر خواہ نہیں ہے۔"

۵۔ ۱۹۳۴ء میں لوزیانا کی حکومت نے ۲۰ ہزار سے زیادہ کی اشاعت رکھنے والے اخبارات پر لیک ٹیکس لگایا اور ۹ اخبارات کی طرف سے اس اقدام کو عدالت میں چیلنج کیا گیا۔ عدالت نے فیصلہ حکومت کے خلاف دیا۔ ۱۹۳۵ء کے اس فیصلے کے چند الفاظ ہم پیش کرتے ہیں:۔

"یہ پہلا کیس انتہائی سنجیدگی و اہمیت رکھنے والا سوال سامنے لاتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ اقدام کامیاب رہے تو یہ ایک منظم سوسائٹی کے ارکان ۔۔۔ جو مشترک فلاح و بہبود کے لیے متحد ہوتے ہیں ۔۔۔ کے اس فطری حق کی جڑوں پر ضرب لگاتا ہے کہ وہ اپنے مشترک مفاد کے بارے میں معلومات بہم پہنچائیں اور حاصل کریں۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس سے مطلوب یہ تصور دلانا نہیں ہے کہ گورنمنٹ کو قوت بہم پہنچانے

والے ٹیکسوں کی معمولی صورتوں میں سے کسی سے بھی مالکان اخبارات بالاتر ہیں لیکن یہ ٹیکس کی ایک معمولی صورت نہیں ہے۔ بلکہ اپنی مثال آپ ہے اور اپنے ساتھ پریس کی آزادی کے خلاف دشمنانہ بدسلوکی کی ایک لمبی تاریخ لیے ہوئے ہے ـــــ یہ ٹیکس کے لباس میں اس امر کی سوچی سمجھی ہوئی ایک چال دکھائی دیتی ہے کہ اس کے ذریعے خبریات و معلومات کی توسیع کا دائرہ محدود کیا جائے حالانکہ عوام دستوری ضمانتوں کی بدولت اس کے حقدار ہیں۔"

محض ان چند مثالوں سے پورا پورا اندازہ نہیں کیا جا سکتا کہ عدلیہ کا پارٹ کن سرحدوں تک پہنچتا ہے۔ نوبت یہاں تک آئی ہے کہ صدر اور حکمران چیخ چیخ اٹھے ہیں۔ خصوصاً امریکہ کے مضبوط حیثیت کے پریذیڈنٹوں نے اس امر کی کوشش کی کہ مرکز کے دائرہ اقتدار کو وسیع تر کیا جائے۔ اس تبدیلی کو "NEW DEAL" کا نام دیا گیا۔ ۱۹۳۵ء میں سپریم کورٹ نے اس سلسلے کے اکثر اقدامات کے بارے میں فیصلہ دیا کہ یہ غیر دستوری ہیں۔ اسی طرح نئی زراعتی تنظیم کو ملک گیر پیمانے پر روبعمل لانے کے لیے ۳۶ء میں صدارت کی طرف سے پھر اقدام کیا گیا۔ سپریم کورٹ نے یہ رائے دی کہ اس اسکیم سے ریاستوں کے دستوری حقوق کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے بعد NATIONAL INDUSTRIAL RECOVARY ACT کو بھی خلاف دستور قرار دے دیا گیا۔ اس پر فروری ۳۷ء میں صدر نے کانگریس کو تنگ آکر یہ پیغام بھیجا کہ فیڈرل عدلیہ کو نئے نقشے پر مرتب کیا جائے۔ اس پیغام کا ایک جملہ ملاحظہ ہو:۔

"کوئی وزن اس بات کا نہیں کہ ایک قانون کو کانگریس نے پاس کیا ہے، نہ اس بات کا کہ انتظامیہ نے اس کی منظوری دی ہے اور اس بات کا کہ انتظامی مشینری اسے عمل میں لانے کی منتظر کھڑی ہے ـــ عدلیہ ایک زائد منصب حاصل کرتی جا رہی ہے اور وہ قومی مقننہ کا تیسرا ایوان بننے کے درپے ہے جو منتشر، ڈھیلے طور پر منتظم اور سست رفتاری سے کام کرنے والا ہے۔"

حد یہ تھی کہ عدلیہ نے مقننہ اور حکومت کے بعض اقدامات کو فاشزم اور ڈکٹیٹر شپ کا عنوان دیا۔ لیکن عدلیہ کی ترتیب بدلنے کی اسکیم سینیٹ کے سامنے آکر نامنظور ہو گئی۔

(باقی)

رسائل و مسائل

کیا آیتِ رجم قرآن کی آیت تھی؟

سوال:- آپ نے رسائل و مسائل حصہ دوم میں "نسخ اور قرآن" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "آیت رجم" توریت کی ہے قرآن کی نہیں۔ میں حیران ہوں کہ آپ نے ایک ایسی بات کا انکشاف کیا ہے جو صاف تصریحات کے خلاف ہے۔ سلف سے خلف تک تمام علماء اہل السنۃ کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہے لیکن حکم ان کا باقی ہے:۔ "والنسخ قد یکون فی التلاوۃ مع بقاء الحکم" (احکام القرآن للجصاص جلد اول ص ۶۷)

اب میں وہ دلائل عرض کروں گا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ "آیت رجم" جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتری اور وہ قرآن کی آیت تھی،

(۱) حضرت ابوہریرہؓ اور زید بن خالدؓ کی روایت میں جب دو آدمی زنا کا کیس لے کر آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا "بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرونگا" پھر آپ نے شادی شدہ زانیہ کے لیے رجم کی سزا تجویز کی (موطا امام مالک۔ صحیح بخاری باب الاعتراف بالزنا) ظاہر ہے کہ کتاب اللہ سے مراد قرآن مجید ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس کی روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی تقریر میں فرمایا "اللہ تعالیٰ نے جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا اور ان پر کتاب اتاری۔ رجم کی آیت بھی اس کتاب میں تھی جسے اللہ نے اتارا۔ ہم نے اس (آیت رجم) کو پڑھا، سمجھا اور یاد رکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا دی اور آپ کے بعد ہم نے بھی رجم کی سزا دی۔ کچھ زمانہ گزرنے کے بعد مجھے ڈر لگتا ہے کہ کوئی یہ نہ کہہ دے کہ کتاب اللہ میں تو رجم کی آیت نہیں ہے اور خدا کے نازل کردہ فریضہ کو چھوڑنے کی وجہ سے لوگ گمراہی میں مبتلا ہو جائیں

حالانکہ اللہ کی کتاب میں رجم ثابت ہے" (بخاری - رجم الحبلی من الزنا اذا احصنت)

(۳) سعید بن مسیب کی روایت ہے، حضرت عمر رضی اللہ نے فرمایا، خبردار، آیت رجم کا انکار کرکے ہلاکت میں نہ پڑنا، کوئی یہ کہہ دے کہ ہم زنا کی دونوں حدوں کو کتاب اللہ میں نہیں پاتے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی سزا دی اور ہم نے بھی یہ سزا دی۔ خدا کی قسم! اگر مجھے اس الزام کا اندیشہ نہ ہوتا کہ عمر بن الخطاب نے کتاب اللہ میں زیادتی کی ہے تو میں یہ آیت (قرآن میں) لکھ دیتا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ (بوڑھا اور بڑھی جب زنا کریں تو دونوں کو ضرور رجم کردو)۔ بیشک یہ ایک ایسی آیت ہے جسے ہم نے پڑھا۔ (موطا امام مالک باب الثانی المحصن یرجم)

(۴) علامہ آلوسیؒ نے اپنی مشہور تفسیر میں لکھا ہے ونسخ الایۃ - علی ما ذکرہ بعض الاصولیین - بیان انتھاء التعبد بقرأتھا کایۃ (الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم) (روح المعانی جلد اول صفحہ ۳۱۵)

احکام القرآن سے نسخ کا جو نظریہ میں نے نقل کیا ہے وہ ذہن کو الجھن میں ضرور ڈالتا ہے کیونکہ جس آیت کا حکم باقی ہو اس کے منسوخ التلاوۃ قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ مندرجہ بالا دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ آیت رجم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور وہ قرآن کی آیت ہے لیکن وہ قرآن کے مجموعہ میں نہیں پائی جاتی - کیوں؟ یہ ایک ناقابل حل معمہ ہے جس نے مجھے بے حد پریشان کر رکھا ہے۔ امید ہے کہ آپ میری ان قرآنی الجھنوں کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔ براہ عنایت ذرا تفصیل سے روشنی ڈالیے اگر میرے دلائل آپ کو اپیل کریں تو رسائل و مسائل کی مندرجہ عبارت کو آپ بدل دیں۔"

جواب - بلاشبہ یہ بات متعدد روایات میں آئی ہے کہ آیت رجم قرآن کی آیت تھی۔ لیکن مجھے اس بات کو قبول کرنے میں جن وجوہ سے تأمل ہے وہ یہ ہیں:-

۱- جن روایات میں اس آیت کا ذکر آیا ہے اُن کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے الفاظ میں نمایاں اختلاف ہے۔ کسی میں البتۃ کا لفظ ہے، کسی میں نہیں ہے، کسی میں البتۃ پر آیت ختم ہوگئی ہے، کسی میں البتۃ کے بعد نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ کے الفاظ ہیں، اور کسی میں اس کے بجائے

بِمَا قَضَيَا مِنَ اللَّذَّةِ کے الفاظ۔ اگر یہ واقعی قرآن کی آیت تھی، لوگوں کو یاد تھی اور سزائے رجم کے حق میں نص کی حیثیت رکھتی تھی تو اس کے الفاظ نقل کرنے میں یہ اختلاف کیسا ہے؟

۲۔ سنت سے جو حکم بتواترِ معنی ثابت ہے وہ کچھ اور ہے اور آیت کے صریح الفاظ سے جو حکم نکلتا ہے وہ کچھ اور۔ سنت سے جو چیز ثابت ہے وہ تو یہ ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت جب زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم کیا جائے خواہ وہ جوان ہو یا سن رسیدہ۔ بخلاف اس کے آیت سے جو حکم نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ بوڑھے مرد اور بوڑھی عورت سے جب زنا کا صدور ہو تو اس کو رجم کیا جائے، خواہ وہ شادی شدہ ہو یا نہ ہو۔ اس طرح یہ روایات سنتِ ثابتۂ قطعیہ کے خلاف پڑتی ہیں۔ اس مشکل کو رفع کرنے کے لیے بعض بزرگوں نے شیخ کو ثَیِّب، اور شیخہ کو ثَیِّبَہ کا ہم معنی قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ قطعاً ایک من مانی تاویل ہے۔ عربی زبان کی لغت، محاورات، استعمالات، حتیٰ کہ استعارات و کنایات تک میں اس امر کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ شیخ اور شیخہ کے الفاظ سے ثَیِّب اور ثَیِّبَہ مراد لیے جاسکیں۔

۳۔ خود آیت کے الفاظ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ قرآن کے معیارِ فصاحت سے اس قدر فروتر ہیں کہ ذوقِ زبان یہ باور نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ الفاظ قرآن میں نازل فرمائے ہوں گے۔

۴۔ کوئی مرفوع روایت ایسی موجود نہیں ہے جو یہ بتاتی ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تلاوت منسوخ کرنے اور مصحف سے اس کو خارج کر دینے یا اس میں درج نہ کرنے کا حکم دیا ہو۔

۵۔ یہودیوں کے ہاں زنا کا جو مقدمہ پیش ہوا تھا اس کا فیصلہ کرتے ہوئے حضورؐ نے توراۃ منگوائی تھی اور اس کی آیت کو فیصلۂ رجم کی بنا قرار دیا تھا۔ مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ حضورؐ نے اس مقدمہ میں رجم کا حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا اللھم انی اول من احیا امرک اذ اماتوہ (خدایا، میں پہلا شخص ہوں جو تیرے حکم کو زندہ کر رہا ہوں جبکہ انہوں نے اسے مردہ کر دیا تھا)۔

۶۔ جس مقدمہ میں حضورؐ نے یہ فرما کر رجم کا فیصلہ صادر کیا تھا کہ "بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا"، اس میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضورؐ نے آیت الشیخ والشیخۃ کا حوالہ دیا ہو اور فرمایا ہو کہ یہ ہے کتاب اللہ کا فیصلہ اور اس کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر اس کا حکم باقی ہے۔ لہٰذا حضورؐ کا مذکورۂ بالا

ارشاد لازماً اسی آیت کی طرف اشارہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ کتاب اللہ کی رو سے چونکہ آپ حاکمِ مجاز تھے اس لیے آپ کا فیصلہ کتاب اللہ ہی کا فیصلہ ہے۔ اور اس کی یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ یہودیوں کے مقدمہ میں آپ نے تورات کے مطابق رجم کا جو حکم دیا تھا اس کی توثیق بعد میں اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں فرما دی تھی۔ براء بن عازب کی روایت ہے کہ اسی مقدمہ کے متعلق سورۂ مائدہ کی وہ آیات نازل ہوئیں جو یٰاَیُّهَا الرَّسُوْلُ لَا یَحْزُنْكَ الَّذِیْنَ یُسَارِعُوْنَ فِی الْكُفْرِ سے شروع ہو کر وَمَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (رکوع ۶ - ۷) پر تمام ہوتی ہیں۔ ملاحظہ ہو مسند احمد، مسلم اور ابو داؤد۔

۷۔ زنا بعد احصان کے لیے رجم کا قانون اپنے ثبوت کے لیے اس آیت کا محتاج نہیں ہے۔ اسے ثابت کرنے کے لیے بجائے خود یہ بات ہی کافی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بیان فرمایا اور متعدد مقدمات میں اس کے مطابق فیصلہ کیا، پھر آپ کے بعد خلفائے راشدین اسی پر عمل کرتے رہے اور ان کے بعد تمام فقہاء اور محدثین اس پر متفق رہے۔ یہ چیز جب ایک قانون کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے تو پھر ایک ایسی منسوخ التلاوت آیت ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اگر ثابت ہو بھی جائے تو اس قانون کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ یہ آیت رجم کی علت بڑھاپے میں زنا کے ارتکاب کو قرار دے رہی ہے اور جس قانون کے لیے اس کو حجت ٹھیرایا جاتا ہے اس میں علتِ رجم شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کرتا ہے۔

۸۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت کی صرف تلاوت منسوخ ہوئی ہے اور اس کا حکم باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ جو حکم باقی رہا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ بڈھے اور بوڑھی اگر غیر شادی شدہ بھی ہوں تو زنا کے ارتکاب پر ان کو رجم کر دیا جائے، اور جوان مرد و عورت اگر شادی شدہ بھی ہوں تو رجم نہ کیے جائیں۔ بلکہ باقی رہنے والا حکم اس کے بالکل برعکس یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مجرم اگر بوڑھا بھی ہو تو کوڑوں کی سزا کا مستحق ہے اور شادی شدہ مجرم اگر جوان بھی ہو تو اسے رجم کرنا چاہیے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمام کی یہ رائے بھی قابلِ غور ہے جسے علامہ آلوسی نے روح المعانی (جلد ۱۸ صفحہ ۱)

میں نقل کیا ہے:۔

"یہ کہنا کہ زنائے محصن کے حق میں سورۂ نور کی آیت الزانی والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منہما مأۃ جلدۃ کے حکم کو منسوخ کرنے والی چیز سنت قطعیہ ہے، زیادہ صحیح ہے بہ نسبت اس کے کہ آیت مذکورہ (الشیخ والشیخۃ) کو اس کا ناسخ قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ یہ آیت قرآن میں نازل ہوئی تھی، پھر اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی۔ اگر حضرت عمرؓ نے خطبہ میں اس کا ذکر کیا اور لوگ خاموش رہے (جیسا کہ روایات میں بیان کیا جاتا ہے) تو یہ اس کا قطعی ثبوت نہیں ہے کیونکہ اجماع سکوتی کا حجت ہونا مختلف فیہ ہے، اور وہ حجت ہو بھی تو ہم قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ تمام مجتہد صحابہ اس موقع پر موجود تھے۔ پھر اس امر میں بھی کوئی شک نہیں کہ حضرت عمرؓ کی طرف اس روایت کی نسبت بھی ظنی ہے۔ اور یہی وجہ ہے، واللہ اعلم کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب شراحہ کو جلد اور رجم کی سزا دی تو کہا کہ میں نے اس کو کتاب اللہ کے مطابق کوڑے لگوائے ہیں اور سنت رسول اللہ کے مطابق رجم کرایا ہے۔ اس قول میں حضرت علیؓ نے رجم کے لیے منسوخ التلاوت آیت قرآنی کو حجت میں پیش نہیں فرمایا۔"

رہا نسخ تلاوت مع بقاء الحکم کا مسئلہ تو اس میں شک نہیں کہ علماء اصول نسخ کی اس قسم کا ذکر کرتے ہیں مگر میں اعتراف کرتا ہوں کہ انتہائی غور کرنے پر بھی اس مسئلے کو نہیں سمجھ سکا ہوں۔ نسخ تلاوت کے لیے اگر موزوں ہو سکتی تھیں تو وہ آیتیں جن کا حکم منسوخ ہو چکا ہو نہ کہ کوئی ایسی آیت جس کا حکم باقی ہو۔ کوئی صاحب علم بزرگ اس مسئلے پر تشفی بخش بحث فرمائیں تو شکریے کے مستحق ہوں گے۔

مُتعہ کی بحث

سوال۔ جناب نے رسالہ ترجمان القرآن میں سورۂ مومنون کی تفسیر کرتے ہوئے متعہ کے متعلق حضرت ابن عباس اور دیگر چند صحابہ اور تابعین کے اقوال نقل کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ سب حضرات اضطراری صورت

میں متعہ کے قائل تھے۔ مگر تقریباً اکثر مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباس نے حلتِ متعہ سے رجوع کر لیا تھا۔ میں حیران ہوں کہ حضرت ابن عباس کا رجوع آپ کی نظر سے کیوں مخفی رہا۔ تمام مفسرین نے لکھا ہے کہ تمام صحابہؓ اور تابعین کا حرمتِ متعہ پر کامل اتفاق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آپ نے بھی متعہ کو حرام مانا ہے۔ لیکن اضطرار کی ایک فرضی اور خیالی صورت تحریر فرما کر اسے جائز ٹھیرا دیا ہے۔

امید ہے کہ آپ اپنی رائے پر نظرِ ثانی کریں گے۔ یہ اہلِ سنت کا متفقہ مسئلہ ہے

جواب۔ اس مسئلے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس کا مدعا دراصل یہ بتانا ہے کہ صحابہ و تابعین اور فقہاءؒ میں سے جو چند بزرگ جوازِ متعہ کے قائل ہوئے ہیں ان کا منشا اس فعل کا مطلق جواز نہ تھا، بلکہ وہ اسے حرام سمجھتے ہوئے بحالتِ اضطرار جائز رکھتے تھے، اور ان میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا کہ عام حالات میں متعہ کو نکاح کی طرح معمول بنایا جائے۔ اضطرار کی ایک فرضی مثال جو میں نے دی ہے اس سے محض اضطراری حالات کا ایک تصور دلانا مقصود تھا تاکہ ایک شخص یہ سمجھ سکے کہ شیعہ حضرات کو اگر قائلین جواز کا مسلک ہی اختیار کرنا ہے تو انہیں کس قسم کی مجبوریوں تک اسے محدود رکھنا چاہیے۔ اس سے میں تو دراصل اُن لوگوں کے خیال کی اصلاح کرنا چاہتا تھا جنہوں نے اضطرار کی شرط اڑا کر متعہ کو مطلقاً حلال ٹھیرایا ہے۔

لیکن افسوس ہے کہ میرے طرزِ بیان سے آپ کی طرح بعض اصحاب کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ میں خود حالتِ اضطرار میں اس کو جائز قرار دے رہا ہوں، حالانکہ میں اس کی قطعی حرمت کا قائل ہوں اور اب سے کئی سال پہلے رسائل و مسائل حصہ دوم (صفحہ ۲۰-۲۳) میں اس کی تصریح کر چکا ہوں۔ بہرحال آپ مطمئن رہیں کہ نظرِ ثانی کے موقع پر اس عبارت میں ایسی اصلاح کر دی جائیگی کہ اس طرح کی کسی غلط فہمی کا امکان نہ رہے۔

یہ امر ملحوظِ خاطر رہے کہ دوسری صدی ہجری کے آغاز تک متعہ کا مسئلہ مختلف فیہ تھا، اور اختلاف صرف اس امر میں تھا کہ آیا یہ قطعی حرام ہے، یا اس کی حرمت مردار اور خنزیر کی سی ہے جو اضطرار کی حالت میں جواز سے بدل سکتی ہو۔ اکثریت پہلی بات کی قائل تھی اور ایک چھوٹی سی اقلیت دوسری بات کی۔ بعد میں اہلِ سنت کے تمام اہلِ علم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ قطعی حرام ہے۔ اور جواز بحالتِ اضطرار کا مسلک رد کر دیا گیا۔ اس کے برعکس شیعہ حضرات نے اس کے مطلق حلال ہونے کا عقیدہ اختیار کیا اور اضطرار کی معنی

ضرورت تک کی شرط باقی نہ رہنے دی۔ اس بحث میں جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ متعہ کی حرمت تو بہرحال ثابت ہے، اور مطلق حلت کا خیال کسی طرح قابلِ قبول نہیں ہے، البتہ سلف کے ایک گروہ کی رائے میں اس کے جواز کی گنجائش اضطرار کی حالت کے لیے تھی لہٰذا متعہ کے قائلین اگر انہی کی رائے کی پیروی کرنا چاہتے ہیں تو انہیں کم ازکم اِس حد سے تو تجاوز نہ کرنا چاہیے۔

آپ نے متعہ کے بارے میں ابن عباس کے رجوع کا جو ذکر کیا ہے اس کے متعلق گزارش ہے کہ اہلِ علم کے وہ اقوال میرے سامنے موجود ہیں جن میں اُن کے رجوع کا دعویٰ کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دعویٰ مختلف فیہ ہے۔ اس بارے میں جو روایات نقل کی گئی ہیں اُن سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن عباس نے اپنی رائے کی غلطی مان لی تھی بلکہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ صرف مصلحتہً اس کے حق میں فتویٰ دینے سے پرہیز کرنے لگے تھے۔ فتح الباری میں علامہ ابن حجر ابن بطال کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ روی اہل مکۃ والیمن عن ابن عباس اباحۃ المتعۃ، وروی عنہ الرجوع باسانید ضعیفۃ، واجازۃ المتعۃ عنہ اصح "اہلِ مکہ و یمن نے ابن عباس سے متعہ کی اباحت نقل کی ہے۔ اگرچہ اِس قول سے ان کے رجوع کی روایات بھی آئی ہیں مگر ان کی سندیں ضعیف ہیں اور زیادہ صحیح روایات یہ ہیں کہ وہ اس کو جائز رکھتے تھے" آگے چل کر خود ابن حجر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان کا رجوع مختلف فیہ ہے (جلد ۹ صفحہ ۱۳۸)۔ علامہ ابن قیم اس معاملہ میں اپنی تحقیق جس طرح بیان کرتے ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصلحتہً فتویٰ دینے سے ان کے اجتناب ہی کو ان کا رجوع سمجھا گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں فلمّا توسع فیھا من توسع ولم یقف عند الضرورۃ امسک ابن عباس عن الافتاء بحلھا ورجع عنہ "جب لوگ اس معاملے میں توسع برتنے لگے اور ضرورت تک انہوں نے اسے محدود نہ رکھا تو ابن عباس اس کی حلت کا فتویٰ دینے سے رک گئے اور اس سے رجوع کر لیا"۔ (زاد المعاد جلد دوم، صفحہ ۲۰۴)۔

چند الزامات

سوال :۔ ہمارے علاقہ ہزارہ میں ایک مولوی صاحب آپ کے خلاف تقریریں کرتے پھر رہے ہیں۔

ان میں جو الزامات مع آپ پر لگاتے ہیں وہ یہ ہیں:-

(۱) آپ نے اپنی کتاب تفہیمات میں سرقہ کے جرم پر ہاتھ کاٹنے کی سزا کو ظلم قرار دیا ہے۔

(۲) آپ نے ترجمان القرآن میں لکھا ہے کہ قیامت کے بعد یہ زمین جنت بنا دی جائے گی، یعنی جنت آئندہ بننے والی ہے، اب کہیں موجود نہیں ہے نہ پہلے سے بنی ہوئی ہے۔

(۳) آپ نے ترجمان القرآن میں یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت آدم جس جنت میں رکھے گئے تھے وہ اسی زمین پر تھی حالانکہ یہ معتزلہ کا عقیدہ ہے۔

براہ کرم ان الزامات کی مختصر توضیح فرمائیں تاکہ حقیقت حال معلوم ہو سکے۔

جواب اللہ تعالیٰ ان حضرات کو راستبازی و دیانت کی توفیق بخشے۔ افسوس ہے کہ یہ یحرفون الکلم عن مواضعہ کی عجیب مثالیں پیش کر رہے ہیں اور کچھ نہیں سوچتے کہ سب کچھ یہی دنیا تو نہیں ہے کبھی خدا کے سامنے بھی حاضر ہونا اور اپنے اعمال کا حساب دینا ہے۔ جو الزامات آپ نے نقل کیے ہیں ان کا مختصر جواب یہ ہے:

(۱) صاحب موصوف کا اشارہ تفہیمات جلد دوم کے اُس مضمون کی طرف ہے جو صفحہ ۲۸۰ تا ۲۸۵ پر درج ہے۔ آپ اسے خود ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ سارا مضمون اُن لوگوں کے شبہات کی تردید میں لکھا گیا ہے جو موجودہ تہذیب سے متاثر ہو کر حدود شرعیہ کو ظالمانہ اور وحشیانہ سزائیں قرار دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں اپنے دلائل دیتے ہوئے میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی قانون فوجداری کی دفعات اُس مملکت کے لیے ہیں جس میں پورا اسلامی نظام زندگی قائم ہو نہ کہ اُس مملکت کے لیے جس میں سارا نظام کفر کے طریقوں پر چل رہا ہو اور صرف ایک چوری یا زنا کی سزا اسلام کے قانون سے لے لی جائے۔ چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا عین انصاف ہے اگر ملک کا معاشی نظام بھی اس کے ساتھ اسلامی احکام کے مطابق ہو، ورنہ یہ قطعی ظلم ہے اگر ملک میں اسلام کے منشا کے خلاف سود حلال اور زکوٰۃ متروک ہو اور حاجت مند انسان کی دستگیری کا کوئی انتظام نہ ہو۔ اس ساری گفتگو میں سے اگر کوئی شخص صرف اتنی سی بات نکال لے کہ چوری پر ہاتھ کاٹنے کو یہ شخص ظلم کہتا ہے تو آپ خود ہی سوچیے کہ اس کی سخن فہمی کا ماتم کیا جائے یا دیانت کا۔

(۲) یہ مضمون ترجمان القرآن بابت ماہ مئی ۱۹۵۵ء میں دو مقامات پر بیان ہوا ہے۔ ایک صفحہ ۱۷۹-۱۸۰

پر- دوسرے صفحہ ۱۸۸ - ۱۹۰ پر- دونوں جگہ قرآن سے استدلال کرتے ہوئے میں نے یہ تو ضرور کہا ہے کہ یہ زمین عالمِ آخرت میں جنت بنا دی جائے گی اور صرف صالحین ہی اس کے وارث ہونگے، مگر یہ کہیں نہیں کہا کہ کوئی جنت اب موجود نہیں ہے نہ پہلے سے بنی ہوئی ہے۔ آخر یہ دوسرا مضمون میرے قول میں سے کس طرح نکل آیا اور کہاں سے نکل آیا؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں جگہ مکان بنایا جائیگا تو اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ اِس وقت کسی جگہ کوئی مکان نہیں ہے نہ پہلے کبھی بنایا گیا ہے۔ دوسرے کی بات میں ایک بات اپنی طرف سے بڑھا کر الزام کی گنجائش نکالنے کا یہ عجیب طریقہ ہے۔

(۳) اس خیال کا اظہار بے شک میں نے کیا ہے کہ حضرت آدم جس جنت میں رکھے گئے تھے وہ اسی زمین پر تھی، مگر یہ آخر کونسا گناہ ہے اور کس عقیدے سے ٹکراتا ہے۔ مفسرین نے اس مسئلے میں تین مختلف قول اختیار کیے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ جنت آسمان پر تھی۔ دوسرا یہ کہ وہ زمین پر تھی۔ تیسرا یہ کہ اس معاملے میں سکوت ہی بہتر ہے۔ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ فلاں قول واجب الاذعان اسلامی عقیدہ ہے اور اس کے خلاف کہنے والا قابل الزام ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دوسرا قول بعض معتزلی علماء نے اختیار کیا ہے، مگر یہ معتزلہ کے اُن مخصوص مسائل میں سے نہیں ہے جن کی بنا پر وہ معتزلی قرار دیے جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ اُن کی ہر بات اعتزال اور ہر ایک رد کر دینے کے لائق تھی تو یہ بڑی زیادتی ہے۔ ان کے شدید ترین مخالف امام رازی تک نے ابومسلم اصفہانی اور زمخشری جیسے معتزلیوں کی بہت سی باتوں کو قبول کیا ہے اور دوسرے اہل علم نے بھی ان کو علمی اچھوت نہیں سمجھا ہے کہ ایک بات کو صرف اس لیے رد کر دیں کہ وہ کسی معتزلی نے کہی ہے۔

فتنہ پردازی کا مرض لاعلاج

سوال: "رسائل و مسائل حصہ اول میں صفحہ ۵۳ پر آپ نے لکھا ہے کہ "یہ کانا دجال وغیرہ تو افسانے ہیں جن کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے"۔ ان الفاظ سے متبادر یہی ہوتا ہے کہ آپ سرے سے دجال ہی کی نفی کر رہے ہیں۔ اگرچہ اسی کتاب کے دوسرے ہی صفحہ پر آپ نے یہ توضیح کر دی ہے کہ جس چیز کو آپ نے

افسانہ قرار دیا ہے وہ بجائے خود دجال کے ظہور کی خبر نہیں بلکہ یہ خیال ہے کہ وہ آج کہیں مقید ہے، لیکن کیا یہ اچھا نہ ہوگا کہ آپ مقدم الذکر عبارت ہی میں ترمیم کردیں، کیونکہ اس کے الفاظ ایسے ہیں جن پر لوگوں کو اعتراض کرنے کا موقع مل جاتا ہے "

جواب: جس عبارت کی طرف آپ نے توجہ دلائی ہے وہ کوئی مستقل مضمون نہیں ہے بلکہ ایک سوال کا جواب ہے اور ہر صاحب عقل آدمی جانتا ہے کہ جب کوئی بات کسی سوال کے جواب میں کہی جائے تو سوال سے قطع نظر کرکے محض جواب سے ایک مطلب نکال لینا صحیح نہیں ہوسکتا۔ سائل کا سوال یہ تھا کہ "کانا دجال کے متعلق مشہور ہے کہ وہ کہیں مقید ہے۔ تو آخر وہ کونسی جگہ ہے۔ آج تو دنیا کا کونہ کونہ انسان نے چھان مارا ہے، پھر کیوں کانے دجال کا پتہ نہیں چلتا" (رسائل و مسائل حصہ اول صفحہ ۵۱)۔ اس کے جواب میں جو کچھ میں نے لکھا اس کا تعلق لازماً اسی بات سے تھا جو سوال میں پیش کی گئی تھی، یعنی یہ کہ دجال آج کہیں مقید ہے۔ اور بعد میں دوسرے ہی صفحہ پر خود میں نے اپنی مراد کی صراحت بھی کردی تھی۔ مگر اس پر بھی آپ دیکھ رہے ہیں کہ جن لوگوں کو فتنہ پردازی پر اصرار ہے وہ خدا کے خوف اور خلق کی شرم سے بے نیاز ہوکر اس عبارت کو غلط معنی پہنانے چلے جارہے ہیں۔ اب کیا آپ یہ توقع رکھتے ہیں کہ آج میں اس عبارت میں ترمیم کردوں تو یہ لوگ اپنی روش سے باز آجائیں گے؟ آپ کے مشورے کی میں قدر کرتا ہوں اور آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ رسائل و مسائل کے آئندہ ایڈیشن میں یہ عبارت بدل دی جائے گی لیکن میں جانتا ہوں کہ مریضانہ قلب لوگ اس ترمیم کا کوئی نوٹس نہ لیں گے اور سابق عبارت ہی سے مطلب براری کرتے رہیں گے۔

مطبوعات

اسوۂ حسینی | از جناب مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ۔ شائع کردہ : کتب خانہ دارالاشاعت، بندر روڈ کراچی قیمت ۵؍

اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے اور تمہیدی سطور میں شہادتِ حسین کا اصل مقصد پوری طرح اجاگر ہو کر سامنے آجاتا ہے ۔ واقعات کی تفصیل محققانہ اور اندازِ بیان ثقہ و محتاط ہے ۔ یہ مختصر سی کتاب اس موضوع پر شانِ جامعیت رکھتی ہے اور جناب مؤلف کا علمی مرتبہ خود اس کتاب کے حق میں ایک بڑی سند ہے اسی لیے ہم نے تقاضائے ادب کے تحت کم سے کم الفاظ میں محض تعارف کرا دیا ہے ۔

نماز کی صورتیں | از جناب محمد عبدالحی صاحب، بی ایس سی ایم اے بی ٹی ۔ شائع کردہ ادارۂ اشاعت سرحد، پشاور ۔ قیمت دو روپے ۔

یہ کتاب مجموعہ ہے نمازوں میں پڑھی جانے والی مختصر سورتوں کا ۔ سورتوں کے متن کے ساتھ اردو ترجمہ دیا گیا ہے ۔ عام فہم انداز میں اچھی تشریح مطالب بھی کی گئی ہے ۔ علاوہ بریں صرفی، نحوی اور تفسیری نکات حواشی کی صورت میں شامل کیے گئے ہیں ۔ قرآن کے سمجھنے اور آیات کا مفہوم متعین کرنے کے اصول حضرت شاہ ولی اللہ کی "فوز الکبیر" اور مولانا حمید الدین فراہی کی "نظام القرآن" سے اخذ کیے گئے ہیں ۔ مقدمہ میں نماز کو سمجھ کر پڑھنے کی اہمیت پر مؤلف نے خاصا زورِ قلم صرف کیا ہے ۔ یہ کتاب عام احادیث کی حامل ہے ۔

کالج عربک گرامر اینڈ ٹرانسلیشن | از جناب ایم ڈی چوہدری صاحب لکچرار، گورنمنٹ کالج لائل پور ۔ شائع کردہ کتابستان پبلشنگ کمپنی اردو بازار ۔ لاہور ۔ قیمت مجلد پانچ روپے ۔

عربی گرامر کی یہ کتاب کالج کی منازل کے طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے ۔ صرف و نحو کے عام بنیادی قاعدے سادہ طریق سے سمجھائے گئے ہیں، مثالیں دی گئی ہیں اور سوالات اور ترجمتین کی مشقیں ہر سبق کے آخر میں درج ہیں ۔ ساتھ ساتھ طلبا کی ضرورت کے مطابق فرہنگ بھی موجود ہے ۔ اسما کی واحد جمع اور تذکیر و تانیث کی طویل فہرستیں بھی مؤلف نے مرتب کی ہیں ۔ تقریباً تین صد اردو مصادر کے بالمقابل عربی مصادر مع ضروری افعال،

ایک سو سے زائد اردو محاورات میں عربی محاورات کا ترجمہ، ڈیڑھ سو مشہور زبان زد اردو جملوں کا عربی ترجمہ، بیس عمدہ اشعار مع معانی، بیس عربی ضرب الامثال متعلقہ تاریخی واقعات سمیت شامل کتاب کر کے مؤلف نے اپنے کام کو خاصا مفید بنا دیا ہے۔ علاوہ بریں کتاب کے آخر میں ایک فرہنگ ہے جو مختلف عنوانات کے تحت ساڑھے بارہ سو الفاظ کا ذخیرہ اپنے دامن میں رکھتا ہے۔ پھر ترجمہ کی تیس مشقیں اور یونیورسٹی کے دس پرچے بھی ان اوراق میں شامل ہیں۔

افسوس کہ ہم صرف کتاب کا تعارف کرا سکے ہیں، تفصیلی مطالعہ سے اس پر تنقیدی رائے نہیں دے سکتے۔

تبلیغی دورے | از جناب سید ودود الحی ندوی۔ شائع کردہ: ادارۂ تبلیغ الاسلام، زکریا مسجد اسٹریٹ بمبئی قیمت ۱۲؍

یہ کتاب ایک سفرنامے پر مشتمل ہے۔ جناب مؤلف مشرقی افریقہ کے بعض اہلِ خیر کی طرف سے خصوصی دعوت واصرار پر اس علاقے میں تبلیغی دورے کے لیے تشریف لے گئے۔ مختلف مقامات کا دورہ کیا۔ مساجد، درسگاہوں، دینی اور سوشل اداروں کے زیرِ انتظام جابجا تقریریں کیں اور ان تقریروں کی وجہ سے وہاں کے مسلمانوں کی بڑی حوصلہ افزائی ہوئی۔ اس خطۂ ارضی میں مسلمان ایک تو مغربی تسلط کے تحت پڑے ہیں، دوسرے عیسائی مشن مقامی آبادی پر بھی اور خود مسلمانوں پر بھی چھاپے مارتے رہتے ہیں، تیسری طرف قادیانی اپنے جال پھیلائے ہوئے ہیں۔ مؤلف جہاں گئے، قادیانیوں نے ہر جگہ شرارت اٹھائی، کہیں پولیس کے کان بھرے اور کہیں یہ افواہیں اڑا دیں کہ سید صاحب انڈیا کے سیاسی ایجنٹ اور پاکستان کے مخالف بن کر یہاں وارد ہوئے ہیں۔ جناب مؤلف کا بیان ہے کہ وہاں ابتداء میں اس گروہ نے قرآن کریم کا ترجمہ سواحلی زبان میں کرنے کے لیے مسلمانوں سے چندہ حاصل کیا، لیکن جب ترجمہ سامنے آیا تو مخصوص قادیانی خرافات کو دیکھ کر لوگ متوحش ہوئے۔ فوراً ہی اس ترجمہ پر تنقیدی لٹریچر شائع ہونے لگا۔ نیز ایک صحیح مستند ترجمہ شائع کرنے کی ضرورت کا احساس پیدا ہو گیا۔ مؤلف نے اس امر کو نوٹ کیا ہے کہ مشرقی افریقہ میں یہ طلب موجود ہے کہ سرزمینِ ہند و پاک سے مبلغین ان کے پاس جائیں اور خود ان میں اور مقامی آبادی میں کام کریں۔ ایک وسیع میدانِ کار موجود ہے۔

کتاب نہایت سیدھے سادے نوٹس پر مشتمل ہے جس میں سے بعض بہت ہی مجمل ہیں تاہم اس کے

مطالعہ سے ایک نظر انداز شدہ علاقے کے دلچسپ حالات سامنے آتے ہیں۔

صحیح قرآنی فیصلے از جناب مولانا فضل احمد غزنوی بی۔اے شیخ الحدیث مکہ ملنے کا پتہ: ادارۂ تبلیغ الاسلام۔ گاڑی احاطہ حیدرآباد سندھ قیمت مجلد تین روپے۔

یہ کتاب جناب پرویز کی تصنیف "قرآنی فیصلے" کے رد میں لکھی گئی ہے۔ پرویز صاحب ان منتخب روزگار ہستیوں میں سے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو مسترد کرکے صرف قرآنی فیصلوں کو قبول کرتے ہیں، مگر قرآن کے الفاظ کو مفہوم وہ دیتے ہیں جس کا مصدر خود ان کی ہوائے نفس ہے۔ دوسرے لفظوں میں رسول کو قرآن کے شارح ہونے کے منصب سے ہٹا کر خود اس پر جا بیٹھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے انوکھے قرآنی فیصلوں کی جو کچھ حقیقت ہو سکتی ہے اسے جناب مؤلف نے واضح فرمانے کے لیے صحیح قرآنی فیصلے کے نام سے یہ کتاب پیش کی ہے۔ عقاید اور عبادات اور احکام و قوانین میں سے ہر شعبے میں ہمارے ماڈرن اہل قرآن حضرات جو جو نکتہ آرائیاں فرماتے رہے ہیں ان کا اس کتاب میں تجزیہ بھی کیا گیا ہے اور نصوص کتاب و سنت کی روشنی میں جواب بھی دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں بہت ساری قیمتی معلومات سامنے آگئی ہیں۔ اس کتاب کی کمزوری ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ مؤلف نے کافی سخت زبان اور کسی قدر مناظرانہ انداز بیان اختیار فرمایا ہے۔ استدلال شروع سے آخر تک جذبات کے گہرے رنگ میں رنگا گیا ہے۔ کہیں کہیں جملے پایۂ ثقاہت سے گرے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ اہل فتنہ کو مخاطب بنانے کے بجائے اصل روئے سخن عوام — خصوصاً تعلیم یافتہ طبقے — کی طرف ہونا چاہیے اور زبان اور انداز بیان کا بھی اسی مناسبت سے انتخاب کرنا چاہیے۔ افسوس ہے کہ کتابت و طباعت ناقص ہے۔

نعمتِ عظمیٰ مرتب: سید زمرد حسین شاہ گیلانی۔ شائع کردہ: گوشۂ ادب، چوک انارکلی، لاہور۔ قیمت مجلد عمہ

یہ کتاب کوچۂ تصوف کے اسرار و رموز سے متعلق ہے۔ اس کے اچھے پہلوؤں میں سے ایک تو یہ ہے کہ تمام اذکار قرآنی ہیں اور ان کو سمجھ کر پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ سارے مباحث میں عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ کو اختیار کرنے اور رضائے الٰہی کو مقصود بنانے کی تلقین کی گئی ہے۔ مگر دوسری طرف قاری تصوف کی مخصوص بھول بھلیاں سے بھی دوچار ہوتا ہے۔ علم شریعت

کے مقابلے میں ایک باطنی علم لدنی کا تصور، اس علم کا حضرت علی کو امانت دار بنایا جانا اور پھر اس کا سینہ بسینہ منتقل ہونا، اذکار و عبادت کے غیر مسنون طریقے اور لوازم، پھر ان کے ساتھ عجیب تاثرات و تجلیات کا ظہور، اقطاب و ابدال کا خفیہ نظام، قلندریت کے امیازی مسلک کا تصور وغیرہ ایسی بحثیں ہیں کہ جس کے سررشتے کا کوئی سرا نہیں ملتا۔

بہرحال سید اسد الرحمٰن قدسی کے ملفوظات کا یہ ایک دلچسپ مجموعہ ہے جسے مرتب نے افادۂ عام کے لیے شائع کرا دیا ہے۔ گوشۂ ادب کا مخصوص معیارِ طباعت اس کتاب کو دیدہ زیب بنا کر لایا ہے۔

باغِ فدک | از جناب مولانا سید محمود احمد رضوی - ناشر: مکتبۂ رضوان اندرون دہلی دروازہ لاہور۔ قیمت ۸ر

عنوان بتا رہا ہے کہ یہ کتابچہ کس بحث پر مشتمل ہے۔ اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ انبیاء کا کوئی ترکہ نہیں ہوتا جو ورثہ میں تقسیم ہو۔ ان صفحات میں علمی مواد موجود ہے، مگر ہلکا سا مناظرانہ مزاج لیے ہوئے۔ نہ باغ فدک رہا، نہ اس کی ملک کے بارے میں اختلاف کرنے والے فریقین! زمانہ کہاں سے کہاں آ پہنچا۔ مگر ہمارے ہاں ابھی تک اس کا مقدمہ چل رہا ہے اور رد و کد کی بحث جاری ہے۔ مدعا یہ نہیں کہ ان موضوعات پر کاوش نہ کی جائے اور کتابیں نہ پڑھی جائیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ شیعہ سنی بحث کے انداز پر اظہارِ خیال کے بجائے خالص علمی دستوری انداز کی مثبت گفتگو ہو اور وہ بھی بس ضروری حد تک۔ اصل توجہ پیش آمدہ عملی مسائل پر دی جائے۔

تین پمفلٹ | از جناب مولوی غلام محمد صاحب مداد، ساکن تلوکر ضلع سرگودھا۔

—— کلام مقبول —— نعتِ رسول اور سیرت کے موضوع پر مختصر اشارات درج ہیں۔ قیمت ۸ر

—— ترغیب الصلوٰۃ —— نماز اور متعلقہ مسائل پر بعض معلومات جمع کی گئی ہیں۔ قیمت ۴ر

—— بیعت الرضوان —— بیعت الرضوان کے بارے میں آیاتِ قرآنی سے صحابہ کی عظمت بیان کی گئی ہے۔ قیمت نامعلوم۔ یہ رسائل معمولی کاغذ پر پرانے طرز میں شائع کیے، کیونکہ غالباً دیہاتی آبادی میں پھیلانا مطلوب ہے۔

شبلی | از جناب مقصود اعظمی صاحب۔ قیمت ۴ آنے۔

شبلی جیسی علمی اور قومی شخصیت پر ترقی پسند حلقوں کی طرف سے پچھلے دنوں جو کیچڑ اچھالی گئی تھی اور

"شبلی کی حیاتِ معاشقہ" کا جو طومار کھڑا کر دیا گیا تھا اس سے خلاف ایک دردمندانہ جذبۂ مدافعت لیے ہوئے مؤلف نے یہ پمفلٹ لکھا ہے۔ اس میں دکھایا گیا ہے کہ شبلی کے دامنِ عظمت پر دھبے ڈالنے والوں کے دعووں میں کتنے تضاد ہیں۔

(بقیہ اشارات)

کہ ملک کی حقیقی بھلائی ان میں سے کس چیز میں ہے؟

تیسری بات یہ ہے کہ "ملاؤں کے اقتدار کا ہوّا اور فوری تغیّرات کا خطرہ جو اسلامی حکومت کا نام آتے ہی آپ کو ڈرانے لگتا ہے محض ایک وہم ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ علماء نے خود سابق دستور ساز اسمبلی کے جس خاکے کو بنیادی طور پر قبول کیا تھا، اور اس میں جو ضروری رد و بدل تجویز کیا تھا اس کو ٹھنڈے دل سے دیکھیے۔ اس میں آخر کہاں اس شبہ کی گنجائش ہے کہ اقتدار کی کرسیاں آپ سے چھین کر مسجدوں اور مدرسوں کے ملاؤں کو دے دی جائیں، سارے قوانین اور ضابطے یک لخت بدل ڈالے جائیں اور آپ لوگوں کا طرزِ معاشرت بھی ایک دن میں زبردستی بدل ڈالا جائے؟ اس طرح کی ہوائی باتوں پر ملکوں اور قوموں کی قسمتوں کے فیصلے کرنا ذی عقل آدمیوں کا کام نہیں ہے۔ یہاں ایک جمہوری نظام تجویز کیا گیا ہے جس کو عوام کے ووٹوں سے منتخب ہو کر آنے والے ہی چلائیں گے۔ اس میں کوئی فوری تغیّر تجویز نہیں کیا گیا ہے۔ آغاز صرف نظامِ حکومت کا رُخ تبدیل کرنے سے ہو گا۔ اس کے بعد سارے تغیّرات تدریج ہوں گے اور ان تغیّرات سے آپ اسی طرح مانوس ہو سکیں گے جس طرح انگریزی دور کی آمد کے بعد کے تغیّرات سے مانوس ہوئے تھے۔ یہ چیز بھی اگر آپ کے لیے ناگوار ہے تو صاف یوں کہیے کہ اسلام اب بہرحال آپ کے لیے قابلِ قبول نہیں ہے۔

چوتھی اور آخری بات یہ ہے کہ ملک کے اندر اور باہر کے غیر مسلموں کو راضی کرنے اور رکھنے کی جو فکر آپ کو لاحق ہے وہ محض ایک خام خیالی ہے۔ کوئی اور دوسری تدبیر انہیں نہ راضی کر سکتی ہے نہ رکھ سکتی ہے۔ ان میں سے ایک گروہ کبھی خوش نہ ہو گا جب تک کہ آپ اس تقسیم کی لکیر کو مٹا کر ہندوستان میں پھر سے شامل نہ ہو جائیں، اور دوسرا گروہ اس وقت تک مطمئن نہ ہو گا جب تک آپ اپنی خودی اور انفرادیت کو بالکل گم نہ کر دیں۔ آپ اس سے زیادہ کیا کریں گے جو ٹرکی کے برسرِ اقتدار طبقے نے کیا ہے، مگر اس سے بھی آج تک غیر مسلم دنیا مطمئن نہیں ہوئی ہے کیونکہ ترکی قوم تو ابھی تک مسلمان ہے!

اعلان

دفتر ترجمان القرآن میں پچھلے چند پرچے برائے فروخت موجود ہیں۔ ان کی قیمت میں پچاس فیصدی رعایت کر دی گئی ہے۔ فائل رکھنے کے خواہشمند حضرات فوری توجہ فرمائیں۔

(۱) رجب سنہ ۶۶ھ مطابق جون سنہ ۴۷ء جلد ۳۱، عدد ۱

(۲) شعبان سنہ ۶۷ھ ، جون سنہ ۴۸ء جلد ۳۱، عدد ۲

(۳) رمضان سنہ ۶۷ھ ، جولائی سنہ ۴۸ء جلد ۳۱، عدد ۳

(۴) شوال سنہ ۶۷ھ ، اگست سنہ ۴۸ء جلد ۳۱، عدد ۴

(۵) ذی القعدہ سنہ ۶۷ھ ، ستمبر سنہ ۴۸ء جلد ۳۱، عدد ۵

(۶) رجب و شعبان سنہ ۶۸ھ ، جون، جولائی سنہ ۴۹ء جلد ۳۲، عدد ۱، ۲

(۷) رمضان سنہ ۶۸ھ ، اگست سنہ ۴۹ء ، جلد ۳۲، عدد ۳

(۸) شوال سنہ ۶۸ھ ، ستمبر سنہ ۴۹ء ، جلد ۳۲، عدد ۴

(۹) ذی الحجہ سنہ ۶۸ھ ، نومبر سنہ ۴۹ء ، جلد ۳۲، عدد ۶

(۱۰) محرم، صفر، ربیع الاول سنہ ۶۹ھ مطابق دسمبر، جنوری سنہ ۵۰-۴۹ء۔ جلد ۳۳، عدد ۱، ۲، ۳

(۱۱) ربیع الثانی سنہ ۶۹ھ مطابق مارچ سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۳، عدد ۴

(۱۲) جمادی الاول سنہ ۶۹ھ ، اپریل سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۳، عدد ۵

(۱۳) جمادی الثانی سنہ ۶۹ھ ، مئی سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۳، عدد ۶

(۱۴) رجب سنہ ۶۹ھ ، جون سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۴، عدد ۱

(۱۵) شعبان، رمضان، شوال، ذی القعدہ سنہ ۶۹ھ مطابق جولائی، اگست، ستمبر سنہ ۵۰ء جلد ۳۴ عدد ۲، ۳، ۴، ۵

(۱۶) ذی الحجہ سنہ ۶۹ھ مطابق اکتوبر سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۴، عدد ۶

(۱۷) محرم سنہ ۷۰ھ ، نومبر سنہ ۵۰ء۔ جلد ۳۵، عدد ۱

(۱۸) صفر سنہ ۷۰ھ مطابق دسمبر سنہ ۵۰ء جلد ۳۵ عدد ۲

(۱۹) ربیع الاول، ربیع الآخر سنہ ۷۰ھ مطابق جنوری فروری سنہ ۵۱ء جلد ۳۵، عدد ۵، ۶

(۲۰) جمادی الاول، جمادی الآخر، رجب سنہ ۷۰ھ مطابق مارچ، اپریل، مئی سنہ ۵۱ء جلد ۳۵ عدد ۵، ۶، جلد ۳۶ عدد ۱

(۲۱) شعبان سنہ ۷۰ھ مطابق جون سنہ ۵۱ء جلد ۳۶، عدد ۲

(۲۲) شوال سنہ ۷۰ھ " اگست سنہ ۵۱ء جلد ۳۶، عدد ۴

(۲۳) ذی القعدہ، ذی الحجہ سنہ ۷۰ھ مطابق ستمبر سنہ ۵۱ء جلد ۳۶، عدد ۵، ۶

(۲۴) محرم سنہ ۷۱ھ مطابق اکتوبر سنہ ۵۱ء جلد ۳۷، عدد ۱

(۲۵) صفر سنہ ۷۱ھ مطابق نومبر سنہ ۵۱ء جلد ۳۷، عدد ۲

(۲۶) رجب، شعبان سنہ ۷۱ھ، اپریل مئی سنہ ۵۲ء جلد ۳۸، عدد ۱، ۲

(۲۷) رمضان، شوال سنہ ۷۱ھ، جون، جولائی سنہ ۵۲ء - جلد ۳۸، عدد ۳، ۴

(۲۸) ربیع الاول سنہ ۷۲ھ - مطابق دسمبر سنہ ۵۲ء - جلد ۳۹، عدد ۳

(۲۹) شوال، ذی القعدہ سنہ ۷۲ھ " جولائی، اگست سنہ ۵۳ء - جلد ۴۰، عدد ۴، ۵

(۳۰) ذی الحجہ سنہ ۷۲ھ " ستمبر سنہ ۵۳ء - جلد ۴۰ عدد ۶

(۳۱) محرم سنہ ۷۳ھ " اکتوبر سنہ ۵۳ء - جلد ۴۱، عدد ۱

(۳۲) صفر سنہ ۷۳ھ " نومبر سنہ ۵۳ء - جلد ۴۱، عدد ۲

(۳۳) ربیع الاول سنہ ۷۳ھ " دسمبر سنہ ۵۳ء جلد ۴۱، عدد ۳

(۳۴) جمادی الثانی سنہ ۷۳ھ " مارچ سنہ ۵۴ء - جلد ۴۱، عدد ۶

(۳۵) رجب سنہ ۷۳ھ " اپریل سنہ ۵۴ء - جلد ۴۲، عدد ۱

(۳۶) شعبان سنہ ۷۳ھ " مئی سنہ ۵۴ء - جلد ۴۲، عدد ۲

(۳۷) شوال سنہ ۷۳ھ " جولائی سنہ ۵۴ء - جلد ۴۲، عدد ۴

(۳۸) ذی القعدہ سنہ ۷۳ھ " اگست سنہ ۵۴ء - جلد ۴۲، عدد ۵

(۳۹) ذی الحجہ سنہ ۷۳ھ " ستمبر سنہ ۵۴ء - جلد ۴۲، عدد ۶

(۴۰) محرم سنہ ۷۴ھ " اکتوبر سنہ ۵۴ء - جلد ۴۳، عدد ۱

(۴۱) صفر سنہ ۷۴ھ " نومبر سنہ ۵۴ء - جلد ۴۳، عدد ۲

ان پرچوں کا ڈاک خرچ بذمہ خریدار ہے۔ خواہ پرچے وی۔پی منگوائیں یا رقم پیشگی بھیجکر منگوائیں

مینجر ترجمان القرآن۔ اچھرہ۔ لاہور

خــــالی صفحــــه

سرورق جدید اردو ٹائپ پریس، لاہور، مہ، حما